CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
INSTITUTO ANTONIO DE NEBRIJA
SECCION DE TRADICIONES POPULARES

REVISTA

DE

DIALECTOLOGIA
Y
TRADICIONES POPULARES

DIRECTOR:
VICENTE GARCÍA DE DIEGO

TOMO II—1946—CUADERNO 1.º

DUQUE DE MEDINACELI, 4
MADRID
1946

REVISTA DE TRADICIONES POPULARES

Se publica en cuadernos trimestrales de unas 200 págs. cada uno.

SUMARIO

Págs.

Dámaso Alonso.—El saúco entre Galicia y Asturias 3
Luis de Hoyos Sáinz.—La Etnografía y el Folklore en el último decenio..... 33
Julio Caro Baroja.—«Olentzaro»..... 42
F. Bouza-Brey.—Analogías gallego-portuguesas en el Cancionero popular..... 69
Daniel G. Nuevo Zarracina.—Cancionero popular asturiano..... 98

ARCHIVO

Gabriel M.ª Vergara y Martín.—Algunas palabras de uso corriente en la provincia de Guadalajara que no se hallan en los diccionarios 134
Oliva Almayor González.—Carta geográfica de «álara»..... 148
M.ª del Carmen Gutiérrez.—Carta de carcoma de madera..... 150

Págs.

ROMANCES

Teresa Fernández Suárez.—El convidado del otro mundo..... 152
Rosa Gutiérrez.—Doña Angéla..... 154
V. García de Diego.—Cuestionario sobre la noche de San Juan..... 157

Notas de libros.—Pires de Lima, J. A., *O corpo humano no adagiario português.*—Pires de Lima, F. C., *Arquivo de Medicina Popular.*—Gella Iturriaga, José, *Analogía minera.*—Tagore, *Anuario del Instituto de Estudios Canarios.*—Serra y Ráfols, Elías, *De los trabajos folklóricos del Instituto. La encuesta iniciada en 1935 y sus primeros resultados.*—Pérez Vidal, José, *Contribución al estudio de la medicina popular canaria.*—Alvarez Delgado, Juan, *Los trajes canarios de Alfredo Diston, Las canciones populares canarias. Diseño de su estudio filológico.*—Barreda, Fernando, *Del folklore marítimo santanderino. Los movimientos de las mareas y la muerte humana.*

SUSCRIPCION:

En España y Portugal	30,00 ptas.	al año.
En los demás países.....	40,00 »	»
Cuaderno suelto sencillo, en España y Portugal.	8,00 »	»
En los demás países.....	9,00 »	»
Cuaderno doble	16,00 »	»

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
INSTITUTO ANTONIO DE NEBRIJA
SECCION DE TRADICIONES POPULARES

REVISTA
DE
DIALECTOLOGIA
Y
TRADICIONES POPULARES

DIRECTOR:
VICENTE GARCÍA DE DIEGO

TOMO II—1946—CUADERNO 1.º

DUQUE DE MEDINACELI, 4
MADRID
1946

C. BERMEJO, IMPRESOR.—J. GARCÍA MORATO, 118. TELÉFONO 31199.—MADRID

El saúco entre Galicia y Asturias

(Nombre y superstición)

> They [the Germans of Western Bohemia] do say too, that whenever you see an elder-tree, you should take off your hat.— Frazer, *The Golden Bough* (1).

La palabra más corriente para designar el saúco (2) es en gallego, como en portugués, *sabugueiro,* a veces con variantes fonéticas: en alguna ocasión hemos oído decir *samugueiro* (3). El derivado directo del latín s a (m) b u c u -, es decir *sabugo,* en portugués, designa a la par las nociones 'saúco' y 'medula de saúco'. Si atendemos a los diccionarios (Cuveiro, Vallares, Carré) el segundo de estos significados de *sabugo* triunfa hoy en Galicia. Es, además, el predominio del sentido 'me-

(1) 3.ª ed., Parte VII, tomo II, pág. 64. Todas las citas de Frazer se refieren a esta misma obra, edición y tomo. La misma superstición de saludar con el sombrero al saúco atribuye Gubernatis al Tirol (*Mythologie des plantes,* II, París, 1882, 355).

(2) Téngase en cuenta para todo lo que sigue que existen dos plantas muy parecidas: el *saúco,* arbusto, a veces arbolito, con dos variedades, *Sambucus nigra* de bayas negras, *Sambucus racemosa* de bayas rojas; y el *yezgo (Sambucus Ebulus),* planta herbácea. Frecuentemente, en el nombre, y en los usos supersticiosos, de que luego hablaremos, se confunden las dos. La voz *sauquillo* con que se suele denominar el 'yezgo' se aplica a veces también a otras caprifoliáceas, como los mundillos *(Viburnum opulus).* Comp. Lázaro e Ibiza *Comp. de la Flora Española,* 1896, II, págs. 852-3, Dantín Cereceda, *Plantas fanerógamas dañinas... en España,* n.º 934 y *Catálogo metódico de las plantas cultivadas en España,* n.º 582. No trataremos ahora sino de las denominaciones del yezgo que se confunden con las del saúco.

(3) Así a un sujeto de Cotobad (Pontevedra).

dula de saúco', lo que explica la sufijación en *-eiro: sabugueiro* es naturalmente el arbusto que tiene *sabugo* (4). Sin embargo, en un interrogatorio por escrito, en una cuarentena de aldeas gallegas (la mayor parte, de la zona oriental de la provincia de Lugo) en el que se preguntaba el nombre de 'saúco', tres localidades (dos de Lugo y una de Pontevedra) (5) han contestado *sabugo*. En otro oral, a sujetos de una docena de pueblos lucenses, cuatro dieron esta misma forma (6). En Asturias la forma más frecuente parece *sabugu* (Rato), sin sufijo -a r i u. Abundan las variantes fonéticas: la *s-* inicial se palataliza en bastantes sitios; también es frecuente que la *-g-*, situada entre dos vocales extremamente velares termine por desaparecer; otras veces, al contrario, encontramos *-k-* donde se esperaría *-g-*; otras, en fin, se dan a la par la caída de *-b-* y la presencia de *-g-*: **šabúgu** se oye en Mieres, en Infiesto, en Collía (Arriondas); **šabú** también en Mieres, en Aller, en Pola de Laviana; **šabúku,** asímismo en el último sitio mencionado; **šaúgu,** en varias aldeas de Parres y de Amieva (7). Esta zona, en la que nuestro vocablo tiene palatalizada su inicial (**š**-) pa-

(4) Del sentido 'medula de saúco' pasa *sabugo* a otros significados secundarios, en portugués: 'parte interior e pouco dura dos cornos' 'parte da cauda dos animais, donde nascem as sêdas' 'parte do dedo, a que adere a unha', 'parte interna da espiga de milho', 'medula de ossos de porco' (Figueiredo). También algunos de estos sentidos, en gallego, comp. Cuveiro, Valladares, Carré. Y asimismo he comprobado que *sabugu,* con las variantes que luego se indicarán, designa en varios puntos del asturiano central la 'parte interior de los cuernos'.

(5) Condes (Friol) y Corgo, de Lugo; Ventosa, de Pontevedra. Otras dos localidades de Lugo mencionan *sabugo* en segundo lugar, junto a otros nombres. Valladares parece conocer también el sentido 'saúco' para *sabugo*. Buena parte de este interrogatorio pudo llevarse a cabo gracias a los amables oficios del Sr. Chao Espina, profesor del Instituto de Valdepeñas.

(6) Hizo este interrogatorio entre alumnos del Instituto de Lugo, a ruego mío, el catedrático D. Lázaro Montero. Los pueblos que contestan *sabugo* son: las parroquias de Foilevar y Sta. Marina (Incio), San Pelayo de Arcos (Castroverde), junto a *sabugueiro,* y Sta. Eulalia de Sisoy (Cospeito).

(7) Los datos de Pola de Laviana, Collía, Parres y Amieva, comunicación de Rodríguez Castellano.

rece un manchón (¿continuo?) situado en el oriente medio de la región asturiana: tal palatalización es fenómeno bien conocido, y tan caprichoso como frecuente entre nosotros. El Oeste asturiano parece ajeno, en este caso, a la palatalización: *sabugu,* general en la región de Cangas de Narcea, *sabú* en Villaoril (8). Por lo que toca al tratamiento de otras consonantes, téngase en cuenta que el *Dicc. de la R. Acad. Esp.* admite, sin nota especial, las formas *sabuco* y *sabugo* junto a *saúco;* en el salmantino de la Sierra de Francia se halla también *sayugo* (LAMANO) con *-y-* antihiática (9). Véase el n.º 530 de la *Contribución* de García de Diego, donde para explicar la *-c-* de los derivados castellanos piensa acertadamente el autor en un influjo del sufijo *-uco.* Debe notarse, pues refuerza esa explicación, que el objeto ('saúco') se siente también como diminutivo en francés, donde sea cual fuere el proceso que condujo hasta *sur,* lo indudable es la adición del derivado de -ellus; resultando así el fr. mod. *sureau.* Hay, además, formas francesas locales, basadas en otros sufijos diminutivos (10). También, cuando se trata de especies vegetales, se puede siempre esperar alguna perturbación producida por el nombre culto, y esta planta ha entrado abundantemente en récipes y menjurjes (11).

(8) Comunicación de Rodríguez Castellano. También *sabugu* en Doriga, al sur de Cornellana.

(9) Para el vasco *saguka-lore* 'flor de saúco' AZKUE, v. ahora G. de Diego, *Man. de Dialectología Española,* Madrid 1946, pág. 216. La Herbolaria difunde la expresión «flor de saúco», aun en zonas que tienen para el arbusto distinta base etimológica. Así en Navia, región de *beneito* (véase más abajo), suele oirse también *flor de sabugo.* En vasco, el nombre usual para el árbol es *intsusa* o *lintsusa,* AZKUE.

(10) Comp. J. Brüch, *Indogerm. Forsch.,* XL, 1922; pág. 240. Claro está que este *sur* era un verdadero mutilado fonético, homófono de otras voces, y casi imprescindiblemente necesitado de sufijación.

(11) La comparación con otras lenguas románicas no nos saca, aquí, de dudas. La *-k* provenzal está justificada fonéticamente; pero las formas sardas son también anormales: nuor. **sabúkku,** log. **saúkku,** camp. **samúkku.** Ahora bien, en nuor. se esperaría *-k-,* en log. y camp. *-g-,* en ningún sitio *-kk-.* Comp. Wagner *Hist. Lautlehre des Sard.,* pág. 224. La presencia, en sitios separados, de designaciones diminutivas para el saúco (véase la nota

Otros nombres peninsulares del saúco se comprenden en seguida si se piensa en las cualidades de este arbusto: *sempreverde* se le denomina en portugués miñoto, y en otras regiones de Portugal (véase más abajo). Si en Salamanca se le llama *canillero, cañilero* (12), se debe a lo fácil que es hacer una *canilla* con sus ramas con solo extraer la blanda medula. De modo semejante, en provenzal moderno se llama *couloubrinié, boumbardelié, boumbardié* (MISTRAL, comp. ALF, puntos 841, 888, 893, 898, mapa *sureau)* (13).

Los vocabularios gallegos ofrecen también como designación del saúco las voces *bieiteiro* (CUVEIRO, VALLADARES y CARRÉ), *biouteiro (Vocab. ... de las «Irmandades da fala»)* y *virouteiro* (VALLADARES) (14). *Bieiteiro* tiene mucha extensión: en el mencionado interrogatorio 18 aldeas contestan *bieiteiro* (15): parece la forma netamente predominante en el Este de Lugo, pero también se encuentra en puntos muy alejados: en Cedeira

anterior), hace pensar si no habrá habido desde muy antiguo confusiones en esta palabra entre -ucus y -uccus. Es muy posible que esporádicamente se produjera *sa(m)buccus junto a sa(m)bucus. Esto explicaría lo mismo las formas españolas que las sardas.

(12) Comp. A. Castro, en *Rev. de Filología Esp.*, V, pág. 33 y LAMANO. Este último da a *canillero* el valor de 'sauquillo' y a *cañilero* el de 'saúco'. Es evidente que el 'saúco' y el 'yezgo' se confunden en muchos sitios.

(13) Para *couloubrinié,* comp. prov. *colobrina* LEVY, 'culebrina, pieza de artillería antigua', para *boumbardelié,* comp. *bombardela* LEVY, 'bombarda pequeña'. Es general la costumbre de los muchachos de hacer tiratacos o cerbatanas vaciando ramas de saúco. Comp. en vasco, *boloka* 'juguete de muchachos, hecho de rama de saúco horadado', AZKUE.

(14) Véase, más abajo, nota 17.

(15) Yo he recogido *bieiteiro* en Taramundi, Asturias. (Vide *Rev. de Dialectología y Trads. Pops.*, I, pág. 442, n. 38). Y me ha sido remitida la misma forma, de Fonsagrada, Meira, Mourence y Goiriz (Villalba) La Devesa y Cogela (Ribadeo) Villaodrid, Juances (Vivero), Riotorto, Abadín, Trabada, Riobarba, Valle de Oro, todos de la provincia de Lugo. Otros pueblos que dicen *bieiteiro,* van citados más abajo en el texto. En varias de estas localidades se dice también ya *sabugo,* ya *sabugueiro.* También, según el interrogatorio de Montero, *bieiteiro,* en San Pelayo de Arcos (Castroverde), Mondriz (Castro de Rey), y San Miguel (Barreiros).

y Bemantes (Miño), de La Coruña; en San Vicente de Nogueira (Meis), de Pontevedra. En tres puntos me remiten *biaiteiro,* a saber, San Andrés de Teixido (Cedeira) de La Coruña, y San Adrián de Lorenzana y San Román (Vivero) de Lugo. *Biauteiro* comunican de Balboa, parte gallega de la provincia de León, de Germade (Villalba, Lugo), y de Serantes, junto a El Ferrol. De Miranda (Castroverde) y de Baralla, ambos de Lugo, recibo la forma *biouteiro* (16). No faltan otras deformaciones aisladas (17). En algunos puntos, tal es la inseguridad de la lengua rústica, pueden convivir varias de estas formas divergentes. Como veremos luego la más general *(bieiteiro)* es también la más antigua. La tendencia a la diferenciación del elemento medio en *-iei-* ha podido producir *-iai-* (18); la vocal característica se ha sentido la *i,* y la más abierta ha oscilado como en el dominio románico ocurre en tantos diptongos ya crecientes, ya decrecientes: *ié, iá; uó, ué, uá; éi, ái, ói; áu óu* (19). Conocida es la confusión gallegoportuguesa de *ait* y *aut* y de *oit* y *out* (que tanta amplificación había de tener luego en portugués) (20): esto explica las últimas formas *biauteiro, biouteiro.*

(16) De mi interrogatorio. El de Montero coincide bien: da *biouteiro* para Queizán (Corgo) y Baralla (Neira de Jusá).

(17) *Bioteiro* (Pol); *bautieiro, bianteiro,* región de Cervantes, formas que habría que someter a comprobación. Para la *-n-* de *bianteiro* véase lo que decimos luego de las formas gallegoasturianas. No sé qué vitalidad tendrá el *virouteiro* que aduce VALLADARES; sí creo que su *r* procede de un cruce con *virote.* Véase *virote* y *virouteiro* en VALLADARES. A propósito de deformaciones: una mujer de Orense que llamaba al saúco *sabugueiro* me decía que en otras partes de Galicia le llamaban *gauteiro* (!).

(18) Un amigo mío culto, del Ferrol, me aseguró que siempre había creído que se llamaban *biauteiros* por abundar a la orilla de las vías o caminos. Esta idea ha podido favorecer la forma *biauteiro.*

(19) M. Pidal, *Orígenes,* pág. 141.

(20) Comp. Williams, *From Latin to Portuguese,* § 92, 7 c. Es muy probable que se haya aquí cruzado la imagen externa de *outeiro.* Naturalmente que 'otero' y 'saúco' tienen lejanía semántica. Pero, seres de naturaleza, pertenecen al paisaje inmediato, *habitat* de la mentalidad campesina: díganlo los 360 *Outeiro* del MADOZ. Respecto a las mutaciones en los diptongos, tén-

En la zona del gallego-asturiano la palabra más general es *binteiro*. ACEVEDO y FERNÁNDEZ nos dicen que *binteiro* 'saúco' se usa «del Navia al Eo». Yo lo he comprobado personalmente en los concejos de Castropol, Vegadeo, Boal, Santa Eulalia de Oscos, San Martín de Oscos y San Antolín de Ibias En varios de esos concejos *binteiro* alterna con *benteiro* (21). A. de Llano da *baiteiro* como palabra de Villamayor (conc. de Ibias). Tres aldeanos de Prádeas (Ibias), interrogados por mi, coincidieron en preferir decididamente la interesante forma *baíto* (acento sobre la *i*), aunque también conocían *baiteiro* y *binteiro*.

Ahora bien: la etimología es obvia y, de hecho, ya fué indicada por doña Carolina Michaëlis, quien notó la forma gallega *bieiteiro* (22). El existir al lado de *baíto, benteiro, bieiteiro* 'saúco', las voces *bento* y *bieito* conocidas en el espacio gallego-portugués, ya con el sentido de 'bendito' ya con el de 'Benito', o ya con los dos a la vez, hace indiscutible la etimología b e - n e d i c t u - como base de todas estas palabras, más el sufijo - a r i u en el caso de *benteiro, bieiteiro* (recuérdese *sabugo,* junto a *sabugueiro).* Viene aún a rematar la comprobación el hecho de que en una extensa zona repartida entre el gallego-asturiano y el asturiano occidental se llame *beneito* al 'sauco'. Comprende (por lo menos) esa zona, por la costa desde Otur hasta más allá del río Navia, y por el Sur (también por lo menos) el concejo de Villayón; más al Sur aún se ha comprobado *bineitu* en La Sisterna. (La forma *beneito* plantea diversos problemas que trataremos después). Y ahora, con enorme

ganse en cuenta no solo convivencias como la de *noite* y *noute*, *noitarego, noutarego,* etc., sino cambios de *ou* y *ei* como *toupa, teipa (Terra de Melide,* Santiago, 1933, pág. 448).

(21) A veces en un mismo pueblo, y aun en la pronunciación de un mismo individuo. Los datos de Ibias, los he obtenido en Cangas de Narcea, de aldeanos de Prádeas que habían ido a negocios a Cangas. Me han sido confirmados por el Sr. Párroco de S. Martín de Oscos, que tuvo durante muchos años el mismo cargo en Cecos (Ibias). Los demás los he recogido personalmente en los lugares citados.

(22) *Rev. Lusit.,* XXIII, pág. 14.

salto hacia el Este, encontramos, casi en las fronteras del asturiano oriental, que en Colunga también se le llama *benitu* a ese arbusto, y *benitu campiu* al 'yezgo' (VIGÓN). También es *benitu* el 'saúco' en Cabranes (CANELLADA) y en Esteli (Infiesto) (23).

Pero si la etimología es indiscutible, no así sus pormenores, que ofrecen bastantes puntos oscuros. La evolución del latín eclésiastico b e n e d i c t u , suele producir formas divergentes; así en francés conviven *benoît*, *benêt*, *bénit*, *béni*. Pero en *benoît* <*beneoit* <**beneeit* <b e n e d ĭ c t u , no cabe duda de que un primitivo influjo culto mantuvo la intertónica, y este mantenimiento permitió la posterior erosión de *-d-*; de otro modo se hubiera producido el grupo *-nd-*. La forma *benêt*, más extraordinaria, desde luego, suele considerarse como dialectalismo (24). Por su lado, el adjetivo *bénit* no es más que el participio de *bénir* <*beneir* <b e n e d ī c e r e , o si se quiere directo derivado de *b e n e d ī c t u . En fin, el análogico *béni*, es modificación de *bénit*, y funciona hoy como el participio de *bénir*.

Ya se ve que la principal divergencia se origina a causa del timbre de la *i* tónica (ya b e n e d ĭ c t u ; ya * b e n e d ī c t u , con la vocal de b e n e d ī c e r e). En algunas lenguas, como en el italiano literario, parece no haber habido problema: *benedetto* <b e n e d ĭ c t u (pero, aun aquí, un freno culto mantuvo la intertónica que debería haber caído; compárese con *ben detto* 'bien dicho'). El castellano con su *bendito* y *benito* 'benedictino' se atiene a *ī*, pero en *bendito* ha habido la normal pérdida de la vocal pretónica, en cambio en *benito*, la *-d-* ha debi-

(23) Las formas de Esteli y la Sisterna, de Rodríguez Castellano. *Beñital* 'saúco' da Junquera Huergo, forma anómala por su *-ñ-*. pero con muchos paralelos por lo que afecta a esa *-ñ-* entre las voces (a veces sospechosas) recogidas por ese autor. La forma *beñital* es interesante por ofrecer una sufijación distinta de la en - a r i u .

(24) Comp. P. Fouché, *Le Verbe Français*, París, 1931, págs. 355 n. 3 y 361. *Benêt* significa 'simple, pobre de espíritu'. Comp. la procedencia dialectal del español *payo* 'rudo, ignorante' (forma gallega correspondiente a *Pelayo*). Comp. M. Pidal. *Gram. Hist.*, § 46.

do desaparecer estando intervocálica: se esperaría pues **beneíto*; habrá que pensar en una fuerte erosión en medios populares para que se haya llegado a *benito*. El problema se complica si atendemos ahora a lo que pasa en gallego y portugués.

Pero primero hay que considerar de cerca la forma *beneito*. El límite oriental de la caída de *-n-* intervocálica (importantísimo fenómeno que liga un inmenso territorio que hacia Poniente y después hacia el Sur llega hasta el mar del Algarbe) corre al O. de Villapedre (rasando a este pueblo), y luego, hacia el S., siempre dentro de los concejos primero de Navia y luego de Villayón, pero siempre no lejos del límite con el de Luarca; así va por lo menos hasta el paralelo del pueblo de Villayón. De ahí hacia el Sur sólo sé decir que también se pierde la *-n-* en toda la parroquia de Ponticiella, la cual penetra profundamente en dirección del mediodía hasta la frontera del concejo de Allande (24 bis). Este límite de caída de *-n-* es neto, claro: al O. de él tenemos *bir, ter, chea* o *chía, camius*, etc; al E., *benir, tener, chena, caminos*, etc. Pues bien: *beneito*, con su *-n-* conservada, cabalga sobre el límite, de tal modo que abarca dos extensas zonas al E. y al O. de él. *Benei-*

(24 bis) El límite del concejo de Luarca con el de Navia lo forman, de Norte a Sur, primero el río Barayo y luego el río de Vidural; sigue después el límite entre el concejo de Luarca y el de Villayón por las alturas de la sierra al Este de Oneta. La conservación de la *-n-* rebasa, pues, ligeramente esa frontera hacia el Oeste. Aunque pienso volver a tratar este tema y hasta ahora no he podido recorrer la zona litigiosa al Sur de Villayón, van aquí algunos pormenores. En Villapedre la *-n-* se conserva; en Piñera, inmediatamente al O., cae. En Anleo, y aun en el caserío de Puñil, 2 ó 3 kms. al E. de Anleo, la *-n-* cae; siguiendo hacia el E. por la misma carretera unos 3 km. cuesta arriba, se llega cerca de la casa llamada La Rebollosa, donde ya se mantiene dicho sonido. En Oneta (a 7 kms. al NE. de Villayón) aún cae; pero al E., sobre Oneta, están Las Brañúas y Masenga donde se conserva. En el pueblo de Villayón cae; pero muy cerca, al SE., está Busmente donde se conserva. No he pasado por esta parte, al S. de Villayón, y no tengo seguridad acerca de Parlero. Pero toda la larga parroquia de Ponticiella (según abundantes interrogatorios) tiene netas condiciones gallego-asturianas. No así Villayón y Oneta en donde la caída de *-n-* es quizá el único rasgo fonético gallego-asturiano; su fonética es en lo demás la del colindante asturiano occidental.

to es completamente normal en Otur y en Villapedre; pero ya no se esperaría en Piñera (O. de Villapedre) y menos en Navia y en Folgueras (al O. del río) donde lo he recogido también. O la palabra se ha extendido desde Oriente; o, si no, hay que pensar otra vez que ese sofreno culto que tienen los derivados de b e n e d i c t u mantuvo aquí la *-n-*. Otra cuestión aún: se podría pensar que *beneito* procede de b e n e d ī c t u, que habría dado **beneíto* (como suponíamos en castellano), y luego *benéito* con un desplazamiento acentual (en zonas del gallego-asturiano al maíz se le llama *méiz*). Sin embargo, *beneito* está ya en contacto geográfico directo con la extensa zona gallego-portuguesa donde la base es b e n e d ĭ c t u; y creo que *beneito* ha partido de *ĭ* y que su proceso ha sido b e n e d ĭ c t u > **beneéito* > *beneito*. Esta sería también la forma gallego-portuguesa, antes del tardío fenómeno de la caída de la *-n-*. Después, en un sentido, con pérdida de la nasalización, el desarrollo fué *beneito* > *bẽéito* > *beéito* > *bieito* (y así se explican las formas gallegas *bieiteiro, biaiteiro,* etc.); en otro, la nasalización de la vocal terminó por reinstaurar una consonante nasal: *bẽéito* > *bento* (y según eso las formas gallego-asturianas *benteiro, binteiro*). *Beneito* es pues punto de enlace con el desarrollo gallego-portugués del vocablo, y en cierto modo cabeza de él. En la parte occidental de la zona en que vive *beneito,* alterna esta voz con *beneiteiro* (así en Folgueras), tipo de transición aún más próximo a las formas genuinamente gallego asturianas y a las gallegas.

Hemos visto a la forma (con *ī*) que sirve de base a los derivados gallegos y portugueses penetrar en la región de *-n-* conservada; por el contrario, la forma castellana y asturiana (con *ī*) entra también (en Ibias) en el dominio donde *-n-* cae: Ibias *baito* < **beito* < *benito*. *Baito* no tiene justificación en cuanto a su *a*: podría pensarse en un influjo de *bao, ban* < v a n u (Cuveiro, sub *van;* Carré, sub *vao*). La gran ligereza de las ramas del saúco, su estructura tubular, la escasa consistencia de la medula pueden justificar tal asociación. (Recuérdese los nombres salm. *canillero*, prov. *couloubrinié*, *boumbardelié*). Son muchas las lenguas indoeuropeas en que el nombre del saúco

expresa originalmente la misma idea: 'madera ahuecada, arbusto vaño o hueco' (25).

Antes de continuar con el 'saúco' conviene agrupar aquí unas voces, que, aunque de sentido muy distinto, tienen la misma procedencia. Ya Max L. Wagner (26), ha llamado la atención hacia la de la Beira *benta* 'furúnculo de mau carácter' Figueiredo (27), derivada de b e n e d i c t a , y la ha explicado como una de esas expresiones eufemísticas que no quieren nombrar lo malo. Es posible; hay que tener en cuenta, sin embargo, la universal creencia popular de que esas afecciones de la piel son salidas de los malos humores, que libran al organismo de gravísimas enfermedades, y son bienvenidas y benditas, por tanto, para el paciente. La palabra, añadiremos, tiene un ámbito mucho más amplio: *bentas* son 'verrugas' en miñoto (*Rev. Lusit.* XIX, 129); y en el occidente gallego de Asturias, en San Martín de Oscos, *a bieita* designa 'un grano muy grande y maligno'. También en Seares (conc. de Castropol), conocen *a bieita*, pero me la definen como 'grano pequeño o ampolla, con agua' (28). Pero el área de este sentido

(25) Véase Brüch, *Indogerm. Forsch.* XL, 1922, págs. 235-6. Algunas de esas etimologías se discuten, sin embargo, especialmente la del lat. *sa(m)bucus*, cuya primitiva raíz según Brüch contendría la idea de 'vaciar, ahuecar'; pero otros la han referido a 'oler intensamente'.

(26) *Iberoromanische Ausdrücke für Blutgeschwür und Ähnliches*, en *Sache, Ort und Wort, Festschrift J. Jud* (Romanica Helvetica, 20, pág. 554).

(27) Comp. *bentas* 'nacidas', Lopes Dias, *Etnografia da Beira* VI, pág. 275. Para *nacida*, comp. Wagner, art. cit. pág. 548.

(28) El sujeto de Seares era un muchacho joven, menos de fiar. Por las explicaciones recogidas en San Martín de Oscos, *a bieita* es un grano muy maligno y tenaz, que a lo mejor abre varias bocas (¿será un antrax?, ¿un diviesos?). El procedimiento curativo, lo mismo en Seares que en los Oscos, es muy curioso y consiste en aplicar sobre el grano una judía de una clase especial que tiene esta virtud. Son, en San Martín y Santa Eulalia, unas judías pequeñas *(chichos* o *chichíus)*, que «tein a mitá blanca y a outra encarnada; chámanse chichos da cacha encarnada. Na parte unde ta 'l grau, apega 'lí el chicho asta que cai por sou» (Sta. Eulalia de Oscos). He aquí ahora la explicación de recogida en San Martín: «A bieita é un maluco que nun fai cabeza asta que se ye poin us chichos da bieita. Sonye ús chichíus que tein úa cachía

de b e n e d i c t a ha debido de ser muy grande, porque, muy lejos ya del gallego-asturiano, en Ponga (E. de Asturias) la voz *benitas* designa también las 'ampollas que se forman en la piel' (28 bis). Wagner ha comparado ya otras designaciones me-

encarnada; pártense al medio, e plántanse nel maluco; despois apéganse nel maluco, y arrebenta.» Y, a pregunta mía: «Chichíus sonye chichos pequenos, chichos como fabías pequenas; son us que se coyen nas pezas del maiz». El verdadero nombre tradicional es «chichos da bieita» o «da cacha rubia». *Cachas,* 'nalgas', llaman a los cotiledones de las habichuelas, etc.; *rubio,* 'rojo'.

El sujeto de San Martín es.yeísta. Pero debo matizar lo que dije en esta misma publicación, tomo I, 1945, pág. 442, n. 38. Es cierto que en S. Martín domina el yeísmo; quedan, sin embargo, restos de pronunciación de **l̰**, y **l̰** pronuncian bastantes gentes de las aldeas del concejo (Ron, Villarquille, etc.). Algunas familias mantienen tenazmente la **l̰** contra el yeísmo invasor. Los restos de **l̰** son tal vez aún más numerosos en Santa Eulalia. Todo esto hace pensar que el yeísmo no es muy antiguo. En mi citado artículo insistí demasiado en este yeísmo, pensando que la identidad del resultado de **-nj-** y **-lj-** fuera causa de la necesidad de sufijo para diferenciar 'julio' de 'junio'. La confusión en **-y-** debe ser moderna, pero bastaba la proximidad fonética de **y** (< **-nj-**) y **l̰** (< **-lj-**) para explicar la necesidad de diferenciación (es decir, lo mismo que en el Este de Lugo). Aprovecho la ocasión para decir que últimamente he podido comprobar que en los Oscos *xuyo* y *xuilín* tienen una vitalidad mayor de la que suponía, y hay viejos que usan corrientemente estos nombres. Respecto a la forma **šuniŝiŋ,** la he encontrado en puntos que le aseguran una gran área de difusión (en Villa-Inclán lugar pegado por el E. a Villapedre, y en Oneta al E. de Villayón). Aquí se dice «en **šúnjọ,** todo maduro; en **šuniŝiŋ** daye col foucín». Al cabo he encontrado la forma **šuniḻíŋ,** que entonces tuve que señalar con asterisco, pero que todo hacía presagiar. En Folgueras (orilla O. del Navia): **«šúnjọ,** todo maduro; **šuniḻíŋ,** el foucín».

(28 bis) Así lo afirma una papeleta de Aurelio de Llano existente entre los materiales del antiguo Centro de Est. Históricos. Después de infructuosas gestiones que hice para comprobar esta noticia, el Sr. Cañedo, que estudia actualmente el habla de Ponga, me ha encontrado por fin vivas en los lugares de San Juan de Beleño, Viego y Sobrefoz las expresiones *benita, benitón* y *benitona,* pero designan 'inflamación purulenta' y son voces en aparente trance de extinción. La diferencia con el sentido que daba Llano no es de extrañar, pues en palabras de esta clase el ámbito semántico suele tener límites muy borrosos. El sentido que atribuía Llano me lo comprueba esta nota que me envía ahora Rodríguez Castellano: «Casielles (Ponga), *benitona* 'ampolla, por ej., la que se forma en el pie cuando hace daño el zapato'».

lioratívas como el al. de Baviera *Gesegnet* (literalmente, 'bendito') para la 'erisipela' y el napolitano *bone*, Sannio *bonedde* 'pústulas de la viruela'. En relación con estas últimas voces parece que se podría agregar el port. del Algarbe *bonina* 'úlcera maligna' (*Rev. Lusit.* XXVIII, 268), pero, con su *-n-*, mejor puede ser una refacción sobre *boa*, del semicultismo *benina* <b e n i g n a. Que esto es lo cierto lo indican: ast. de Cabranes *benín* 'grano, divieso' CANELLADA; ast. *benín* en Vivuli (Ponga) 'grano grande y malo', en Bode (Parres) 'granito pequeño' (29). Añádase aún el judeoespañol de Marruecos *benino* 'uñero' (30). Tres bases, pues: b e n e d i c t a, b o n a y b e n i g n a; pero el proceso semántico, el mismo. Lo curioso es que, con decisivo barquinazo, la lengua puede acostarse al lado opuesto: *maldita* es 'divieso, grano' en Cuba, Puerto Rico y Venezuela. A este ejemplo, citado por Wagner, añádase: port. Serra de Santo António *maldita* 'pequeno furúnculo muito teimoso' (*Rev. Lusit.* XXXVI, 139); y en buena parte del gallego-asturiano vive *maluco* 'grano en general', otras veces 'grano maligno', etc. (30 bis).

En el Norte de Portugal (Minho) encontramos a São Bento convertido en patrono de *ruins* y *dadas* (31) en los pechos de las mujeres, y también patrono en general de «cravos, tumores e antrazes». Se le llevan en ofrenda sal y huevos; o clavos, si fueron *cravos* ('pequeños tumores o verrugas en la piel') lo

(29) Las formas de Vivuli y Bode, comunicación de Rodríguez Castellano.

(30) *Bol. R. Acad. Esp.* XIV, 1927, pág. 578.

(30 bis) He comprobado *maluco* en La Bajada (Boal, sobre el río de la Bobia) y en los Oscos. En San Martín *maluco* tiene un valor muy general, y distinguen un género que llaman *maluco queimador*. En Santa Eulalia llaman *queimóis* precisamente a unos malucos más pequeños; aquí usan también *grau* y *foroncho*. Distinguir netamente estos géneros resulta difícil; los mismos sujetos no tienen noción clara.

(31) *Rev. Lusit*, XXV, 230. Comp. *Ruim*: Provincianismo duriense, 'pequeno tumor maligno; pequena úlcera atónica; pequeno cisto'; *Dada* Provincianismo, 'abcesso no úbere da vaca', 'doença nos peitos da mulher' FIGUEIREDO.

que sanó (32). Muchos han escrito (33) páginas interesantes acerca del influjo que el nombre de los santos tiene sobre el patronazgo que la devoción popular les atribuye: A San Expedito se le encomiendan (en Francia, en Alemania, en España) los asuntos que necesitan pronta resolución, considerándole, pues, como el santo expeditivo por excelencia. Nada hay en la vida de San Expedito que lo justifique, y es sólo el nombre mismo, lo que ha creado tal devoción. (34) Lo mismo pasa en Francia con *Saint Cloud* (< C l o d o a l d u s), abogado contra los granos (fr. *clous* < c l a v o s). Una simple homofonía ha dado origen a la creencia popular. Lo mismo vale para San Agustín y las enfermedades de los ojos, en Alemania *(Augustin* y *Augenkrankheiten),* etc. Comprendemos ahora por qué *São Bento* se ha convertido en abogado contra las *bentas,* en el Norte de Portugal. Volvamos ya al tema del 'saúco'.

¿Qué razón ha podido haber para que en una amplia zona, desde bastante al Este de Asturias hasta dentro de las provincias de la Coruña y Pontevedra (35) se haya echado mano de b e n e d i c t u (con o sin sufijo - a r i u) para designar el 'saúco'? Parece como si este modestísimo arbusto hubiera gozado de gran favor entre las gentes de nuestro Noroeste peninsular. Otras plantas han tenido el nombre de *benedicta* (véase el *Thesaurus...)* por ej. la valeriana y la verbena; y el francés medio conoce la *espine beneoite* 'agracejo, Berberis vulgaris' (36), y

(32) En castellano, *clavo* tiene una serie de sentidos patológicos parecidos a éste. Se trata de una imagen que ya ocurrió a los latinos, y muy repartida en la Romania, comp. Wagner, art, cit., pág. 553 y REW. 1977 y 1984.

(33) Por ej., Nyrop, *De l'influence des mots sur les croyances,* en *Linguistique et Histoire des Mœurs,* trad. por E. Philipot, París, 1934, págs. 155 y ss.

(34) El centro de irradiación debe de ser Francia. Comp. Nyrop obra cit., págs. 155-156.

(35) Señalamos estos límites extremos, orientales y occidentales, atenidos a los incompletísimos datos que poseemos. Ni que decir tiene que es lo más probable que las voces estudiadas rebasen estas barreras.

(36) Fr. mod. *épine-vinette.* El nombre *espine beneoite,* se explica por la tradición según la cual la corona de Cristo fué de espinas de esta planta. Vide Gamillscheg, *Etym. Wörterb. d. franz. Sprachen,* sub *crépinière.*

el fr. mod. *benoîte* 'Geum urbanum', en al. *Benediktenkraut*. (Llamado en portugués *erva-benta*, FIGUEIREDO, ignoro si con verdadero uso popular de tal nombre.) No sé si la causa de la denominación para esas plantas habrá sido ya estudiada. Respecto al *bieiteiro* gallego ya señaló doña Carolina Michaëlis que el nombre se debía a las virtudes especiales que la medicina popular le atribuye. Pero no dijo más. Merece la pena detenerse aquí.

Observemos, ante todo, el arraigo de esta creencia y su extensión territorial. Si miramos al Este, encontramos que en Cataluña, por la parte de Ripoll y Camprodón, se llama al 'saúco', *bonaubre* (AGUILÓ), es decir, 'árbol bueno'; y en Portugal llaman *oiraval* al 'yezgo' (*Rev. Lusit.* XXVIII, 119), que interpreto como *oiro-vale* (37). Esta valoración del 'saúco' debe de ser antiquísima, una creencia común, por lo menos, a los pueblos indoeuropeos. Es curioso que alguna vez se encuentre la creencia contraria: para los andaluces fué en un saúco donde se ahorcó Judas (37 bis). Pero es excepcional; y común a toda Europa, en cambio, la veneración por este arbolillo.

En proporciones muy reducidas, el saúco podría merecerlo. La Farmacopea lo recoje aún como sudorífero y resolutivo, y partes distintas, flores, tallos, hojas, corteza, entran aún en algunos preparados: agua de saúco, bálsamo tranquilo, algunas pomadas, etc. En fin, creo que todo ello es poca cosa,

(37) Comp. *oiro-vale* 'planta da Serra de Sintra' FIGUEIREDO, que repite lo dicho por CALDAS-AULETE, sin que ninguno de los dos se crea obligado a explicar de qué planta se trata. En San Martín de Oscos existe *ouropeso* que creo es la 'atanasia o hierba de Santa María', «estomacal y vulneraria», según el DRAE. Dantín *(Fanerógamas dañinas)* cita *oropesa* 'Salvia Æthiopis (n.º 821) y *orobal*, *orovale*, *orval*, género 'Withania' (núms. 759 y 760), nombres que parecen usarse en el SE. peninsular (comp. González Vázquez, *Selvicultura*, I, Valencia, 1938, págs. 381-2). En esta última obra (pág. 466) encontramos asimismo *orôpesa* como sinónimo de las 'barbas de macho (Phlomis crinita)'.

(37 bis) Según testimonios de Fernán Caballero y Rodríguez Marín, que cita José Pérez Vidal en su excelente *Contribución al estudio de la medicina popular canaria*, en «Tagoro, Anuario del Inst. de Est. Canarios», I, 1944, pág. 80, n. 96.

para los recursos de hoy. Claro está que la medicina popular de las regiones en que este arbusto abunda, usa corrientemente de él. Así en muchos sitios del Norte emplean la flor de saúco en cocimientos, y también las hojas etc. En Portugal, contra catarros, inflamaciones de los ojos, de garganta, para las heridas...; en 1884 también como remedio contra el cólera (Comp. *Rev. Lusit.* XIX, 246; XXII, 39; XXVII, 228; XXIX, 240; XXXII, 271). La flor, en cocimiento, se emplea en muchos sitios de Galicia como medicina; en Cedeira, contra la erisipela. Lo mismo en Asturias, en San Martín de Oscos, por ejemplo. «El benteiro é bon prà disipela», me dice allí un sujeto. Y otro afirma que con sus flores «fain melicía praus oyos e pra muitas mais cousas». Pero sus modestas virtudes curativas han sido vistas a través de un cristal de aumento, por las imaginaciones populares del Norte de Portugal, de Galicia y de Asturias. Pasamos pues, de la medicina popular a la superstición y aun al conjuro mágico (38). Aun se podría distinguir una zona intermedia.

En Andés (Navia) cuelgan un manojo de saúco sobre el pesebre de las vacas porque así creen librarlas de las *figas* 'postillas a modo de higos pasos, que les salen en el vientre y patas delanteras' (39). En Villayón cuelgan también un ramo de la misma planta en el *polleiro* para salvar de la peste a las gallinas. En Illano ponen unos ramitos en la base de las *maḍas* para que las culebras no puedan subir a ellas. También en varios sitios de Lugo hincan en las tierras ramitas de saúco para

(38) Los datos que siguen, sobre prácticas supersticiosas en que interviene el saúco, proceden a veces de fuentes impresas, que cito; otros han sido recogidos por mí, en los lugares respectivos; otros (cuando lo digo) son de mi interrogatorio por correspondencia. También mis amigos Vicente Loriente y Luis Legazpi tuvieron la bondad de hacer, a ruego mío, sendas investigaciones. Uso sólo los datos concordantes que se organizan naturalmente en sistema; no menciono los aislados, que necesitarían ulterior comprobación. Estos afortunadamente han sido escasos e insignificantes para mi tema.

(39) Comp. ast. *figueres*, en Cabranes 'verrugas o bultos que salen al ganado en el vientre' Canellada, port. miñ. *figueira* 'nascida em forma de verruga no abdomen do gado bovino; é de côr escura' (*Rev. Lusit.*, XXIX, 255).

ahuyentar a los sapos. Es posible aún que el desagradable olor de la planta pueda tener alguna virtud (40). Otras veces la superstición es ya evidente. Así en Pedroso (cerca de Oporto) una hoja de *sabugueiro*, sujeta en la cintura, tiene la propiedad de curar la erisipela (41). En varios puntos de Galicia atan alrededor del cuello del perro que padece moquillo, una especie de rosario hecho con trozos de ramas de saúco (en Meira y en Pol, prov. de Lugo, y en otras partes) (42).

Los números mágicos juegan aquí su papel: son siete ramitos de saúco, de tres hojas cada uno, los que en Serantes (Tapia) dan a las vacas cuando se les presenta mal parto. Véase ahora cómo -según Constantino Cabal- (43), se curan en términos de Boal las lombrices (44). Se cortan nueve ramitas de saúco o *benteiro*, a la medida del pie del niño enfermo, y se dice ante la criatura un conjuro de números decrecientes... "En seguida se queman las ramitas; pero, mientras pronuncia la receta, el curandero sostiene una de las ramitas sobre el pie. Y es necesario hacer la operación tres días consecutivos". Pues casi lo mismo se usa en (Portugal) para *talhar o fogo* 'atajar, o sea, curar

(40) De mi interrogatorio. El sujeto ha vivido en varias partes de Lugo, y parece confundir los usos de unas y otras. Lo menciono por coincidir en sentido con las prácticas para ahuyentar culebras, etc. La costumbre de hincar la ramita está muy difundida. Se emplea lo mismo en Sicilia, donde también se usa contra las víboras (Gubernatis, obra cit., II, 355). La planta de verdadero olor desagradable es el yezgo o sauquillo, pero las confusiones entre ésta y el saúco son constantes. El saúco tiene un olor menos intenso. Para la antigüedad de las creencias sobre el yezgo, comp. el texto de Apuleyo que cita también Gubernatis, II, 354.

(41) *Rev. Lusit*, XIX, 287.

(42) De mi interrogatorio. Lo mismo afirma, referido a Fonsagrada, Rodríguez López, *Supersticiones de Galicia*, 1910, pág. 131.

(43) *El sacerdocio del diablo*, pág. 303.

(44) Esta creencia debe ser muy extendida. La encontramos en el Rosellón, atribuída al *ebol* 'yezgo o sauquillo'. La fórmula es así:

Deu te guard, senyor Ebol, per la virtut que t'a donat tala cosa envermanada. -M'en vaig pas d'aci que nos sigui desenvermanada. (Gitar tres branques d' un revers de ma y passar per un altre camí, sen res dir a ningú. Tres parenostres a la santa Trinitat). (H. Chauvet *Folklore du Roussillon*, Perpiñán, 1943, pág. 219. Comp. también Gubernatis, obra cit., II, pág. 354).

cierta dermatosis o eczema': "con nove folhas de sabugueiro, de trez foliolos cada uma, e com uma folha de cada vez molhada em agua, benze-se a pessoa atacada de fogo"; además se dice un ensalmo (45). Notése -aparte otras- la coincidencia de los números (9-3, 7-3) con las prácticas de Serantes y Boal.

En el Norte de Portugal abundan los ensalmos en que el elemento principal es el *sempre-verde,* es decir, el saúco. En especial para *talhar* la erisipela. De Guimarães:

Sempre-verde bem aventurado,
nascido sem ser semeado;
de chuva orvalhado,
de vento abanado,
de sol aterroado:
talha-me este ruborado,
erisipela, erisipelão,
e todos os males que aqui estão.
Poder de Deus e da Virgem Maria,
S. Pedro e S. Paulo milagroso,
e S. Silvestre; tudo o que digo e faço
pelo malzinho te preste.
Nosso senhor seja o verdadeiro mestre.

Se dice tres días consecutivos, pasando por el rostro el saúco mojado en aceite. Otro ensalmo:

Sempre-verde encarnado
que em Belem nasceste
sem ser semeado,
tira do meu corpo
êste fole, êste ruborado,

(45) *Rev. Lusit.*, XIX, pág. 289.

da cama e do lar,
e de todo o lugar.

Otras veces es necesario hacer cruces en torno a la cabeza del enfermo, con el saúco mojado en aceite (46).

Existe, pues, en varios conjuros portugueses la bendición con la rama del saúco. Leemos ahora en *Terra de Melide* (47): "Pr'o boubín (doenza que fai tremer e berrar ôs porcos): Fanse cruces c' un sombreiro de home, de cada vez tres veces, e non val que o faga unha muller co pano nen nada; ha ser c' un sombreiro de home. E dícese:

Boubín boubeiro,
sal d'iste animal
e vaite a un sabugueiro.
Por la gracia de Dios y de la Virgen María,
un padrenuestro y un avemaría
ô santo ou santa d'iste día".

No se menciona si se aplica ramo de saúco; pero es probable, puesto que la planta se ha de llevar la enfermedad. Compárese con el modo de curar las heridas en Lamas de Moreira (Fonsagrada, Lugo): se cortan nueve ramitos de saúco, de éstos se tira uno, y con cada uno de los ocho restantes se hacen tres cruces sobre la herida, al tiempo que se dice: «Si este miembro está es+piado, estrun+cado ou esma+guado, yo lo

(46) Comp. *Rev. Lusit.* XXV, 213-216. Allí se cita también la copla popular que confirma la difusión de estas creencias:

Olha para mim direito,
não olhes atravessado:
eu não sou o sempre-verde
que te talha o ruborado.

(47) Pág. 458.

injerto por la gracia de Dios y del Espíritu Santo. Amén» (48). (Próximo es el conjuro contra dislocaciones, de Villamayor, conc. de Ibias, según A. de Llano (49): se coloca sobre el miembro un trocito de rama de saúco, y el curandero dice:

Baiteiro te pongo
que no seas desfilado,
no seas mancado...).

Y arroja el *baiteiro* lejos de sí. En Sarzor (concejo de Allande) el ensalmo comenzaba:

Por este binteiro
que (no) fué insertado,
ni fué esnucado
ni fué esnuado...

La mujer que me lo contó (la misma hija del curandero) había olvidado los versos siguientes, pero recordaba muy bien que su padre tenía gran cuidado de cortar las ramitas por los nudos mismos. Las ramitas las aplicaba una a una, tendidas sobre el miembro enfermo, y, sin levantarlas del miembro, las hacía girar 90° (es decir, formando una cruz con relación a la posición primera); luego arrojaba las ramas cada una en una dirección distinta. Cuando las ramas se secaban, el miembro dislocado quedaba sano otra vez.

Este hecho de que el saúco sirva para bendecir en conjuros y prácticas supersticiosas parece bastaría para justificar sus denominaciones en gallego y asturiano, basadas en b e n e d i c t u , y quiza no deje de haber oscuras relaciones entre la etimología y el uso de la bendición. Pero el nombre no procede de estas prácticas. Es la asociación con las supersticiones

(48) Nótese, en la ocasión solemne de un ensalmo, el empleo de un castellano teñido de dialectalismo. Es uso muy general y así ocurre en casi todos los ensalmos recogidos por mí en la zona gallego-asturiana.

(49) *Del folklore asturiano...* pág. 123.

del solsticio de verano lo que con más claridad explica la base b e n e d i c t u .

La noche de San Juan, las hogueras, las fuentes, la «flor del agua», las hierbas. Una tradición que parece común a los pueblos europeos, atribuye virtudes especiales a las hierbas cogidas esa noche o esa madrugada:

Lo matí de Sant Joan
totes les flors tenen virtut... (50).

La base real de esta creencia es evidente: son los días de más intensidad solar, y es época de gran floración, en muchos sitios, así en el N. de España. Las plantas cogidas varían de una región a otra: son las de la región; son, sobre todo, las que por ese tiempo florecen. A veces deben ser precisamente muchas, y los números mágicos no dejan de intervenir: en muchos sitios son 7 ó 9 las plantas distintas que hay que juntar (51). La frase francesa *employer toutes les herbes de la Saint-Jean* 'emplear todos los recursos posibles', expresa bien la abundancia de las hierbas y la creencia en su virtud (52). Pero a veces es una hierba la asociada más directamente a la superstición. El nombre de 'hierba de San Juan' se aplica a distintas plantas: en Inglaterra, Francia, Italia (53) se llama así el 'Hypericum' o 'corazoncillo' (también entre nosotros, alguna vez, *hierba de San Juan,* según el *Dicc. de la R. Acad. Esp.*). En el Brasil, según Figueiredo, se aplica al mastranzo (54). En alguna región de España a la artemisa ('Artemisia vulgaris') (55).

(50) Así se canta en Cataluña, (Griera, en *Butlletí de Dialectologia Catalana*, VII, pág. 86).

(51) Frazer, pág. 51.

(52) Comp. en cast. *hierbas del Señor San Juan* «todas aquellas que se venden el día de San Juan Bautista, que son muy olorosas o medicinales», *Dicc. R. Acad. Esp.*

(53) Ingl. *St. John's wort. Herba San Giovanni* es la traducción que da ya para *coraçoncillo* el *Vocabolario* de Franciosini (ed. 1666, pág. 201).

(54) Género *mentha*.

(55) Dantín Cereceda, *Plantas fanerógramas dañinas*, n.º 1046.

También en algunos sitios denominan *sanjuanes* la candilera ('Phlomis Lychnitis') (56). Pero en Galicia llaman preferentemente *sanxoans*, a la dedalera o digital (57). No cabe duda de que todas estas plantas están o han estado comprendidas en las prácticas de la noche de San Juan: la mayor abundancia de una en una región o la simple preferencia por ella, han podido determinar que allí tome el nombre del Santo por una especie de antonomasia.

Las prácticas del solsticio de verano, tienen una enorme difusión europea, y presentan extrañas coincidencias en puntos alejadísimos: FRAZER nos dice p. ej. que en Estonia las coronas hechas de hierbas cogidas en la noche de San Juan las cuelgan en las paredes o las insertan entre el tejado de la casa, y cada una de las plantas recibe el nombre de uno de los moradores. Si las plantas dedicadas a una muchacha arraigan y crecen entre las quiebras y hendiduras, la muchacha se casará pronto; si fueron dedicadas a una persona de edad, y se marchitan, la persona va a morir (58). La correspondencia de estas prácticas, entre nosotros, es de una exactitud extraordinaria: entre Galicia y Asturias existe en algunos sitios por la misma fecha la costumbre de plantar en la pared la planta llamada *San Juan;* si esta crece para abajo, es señal de alguna desgracia futura (muerte de alguno de la casa); si crece para arriba es buen augurio (Grandas de Salime, Illano, Lamas de Moreira, aldea cerca de Fonsagrada).

Una de las costumbres más difundidas es la de guardar en la casa o colgar de las paredes o en las puertas y ventanas ramos o manojos de hierbas de San Juan para librar a los mo-

(56) Ibid, n.º 845, llamada también *San Pedro*.

(57) Comp. sub *sanjoans* en CUVEIRO y VALLADARES.

(58) FRAZER, 53. No he podido llegar a determinar con exactitud cuál es la planta «llamada *San Juan*», que menciono tres líneas más abajo en el texto; probablemente una parietaria. La dedalera y la parietaria tienen alguna denominación común (véase nota 63), si hemos de creer a Acevedo; puede, pues, ocurrir que el nombre de *San Juan* (en gall. *sanxoans* 'dedalera') designe en algunos sitios a la parietaria. No aseguro nada.

radores del mal de ojo o de los maleficios de las brujas y en general de los malos espíritus. La enorme difusión de esta práctica alcanza límites extraeuropeos. En Marruecos guardan en casa ramas de adelfa cogidas en el solsticio de verano: libran del mal de ojo (59). Dentro de Europa se encuentra esparcidísima: en Estonia (y otras regiones bálticas) cuelgan estos ramos por la casa contra los malos espíritus (60).

En el N. de Gales cuelgan ramitas de *St. John's wort.* ('hierba de San Juan, corazoncillo') (61). Lo mismo hacen contra las brujas, en Francia, en Saintonge y Aunis, al N. de la Gironda (62). Pues bien, esta costumbre europea, existe exactamente igual entre Galicia y Asturias, y aquí frecuentemente son ramos de saúco la planta preferida. En Prelo (cerca de Boal), se recogían la víspera de San Juan ramos de *binteiro* y de *ballocos* (63), y al amanecer se hincaban en las puertas o

(59) FRAZER, pág. 51. Recuérdense las alusiones del Romancero a la celebración por los moros de la fiesta de San Juan. En la montaña navarra cuelgan la flor del cardo. (Iribarren, *El folklore del día de San Juan,* en *Príncipe de Viana,* III, 1942, pág. 211.)

(60) FRAZER, págs. 49 y 53-54. Véanse también abundantes testimonios europeos de esta práctica de poner ramos en puertas y ventanas contra brujerías la noche de San Juan, en L. von Schroeder, *Arische Religion,* Leipzig, 1923, II, pág. 273.

(61) FRAZER, 55.

(62) FRAZER, 55.

(63) *Balloco* según ACEVEDO, en Coaña 'planta parietaria; la dedalera o digital'. Prelo cae en la zona gallego-asturiana de -l- (Comp. *Rev. de Filología Esp.,* XXVII, págs. 170-171). La forma gallega es *balòco*, 'dedalera', VALLADARES; otro nombre gallego es *sanxoans* (VALLADARES, sub *sanjoans*), que indica a las claras la relación con las prácticas solsticiales (véase más arriba pág.). CARRÉ, sub *alcroque,* nos da *soane* 'dedalera'. Esta forma creo que procede también de *Sancti Johannis.* Madoz registra un *Soane* gallego (patrono de la parroquia, San Juan) junto a los mucho más frecuentes topónimos gallegos *Seoane,* y un *Seoanes* (éste conserva quizá la *-s* del genitivo; también se ha podido producir por advocación conjunta a dos San Juanes distintos, comp. *Sanjuans,* en la prov. de la Coruña). En el mismo Madoz se puede ver que San Juan es el patrono de casi todos estos lugares. Algunas veces el nombre actual es *San Juan de Seoane,* formación tautológica (de tipo bien conocido en Toponimia) que indica hasta qué punto se ha perdido la idea del

paredes de las casas se dice que San Juan se escondía entre las ramas de dichos vegetales. En Grandas de Salime, Illano, Lamas de Moreira (Fonsagrada) y Burela (Lugo) la víspera de San Juan colocan ramos de saúco en todas las puertas y las ventanas de la casa: impedirán la entrada de las brujas... Si queda un hueco sin esa protección, entrarán las brujas y harán que las mujeres rompan muchos platos durante el año.

Mi interrogatorio por escrito permite establecer con toda seguridad una zona al E. de la provincia de Lugo en que es muy general esta práctica de colgar ramos o ramos y flores de saúco en ventanas y puertas de las casas, la noche de San Juan, contra maleficios de *bruxas* o *meigas*, o más exactamente para que no puedan entrar. Las contestaciones coinciden con gran exactitud: de Norte a Sur se comprueba este uso en Trabada (64) (SO. de Ribadeo), donde en algunas aldeas no hay casa en que se omita; en Riotorto, en Meira, en la región de Fonsagrada (Burela, Lamas de Moreira); en Baralla, en Becerreá; en Triacastela; y, ya en la provincia de León, en Balboa (65). Es ciertamente la zona en que también la red de mi interrogatorio era más densa; pero en los restantes puntos de la provincia de Lugo (al O. de esta zona) y en los, aun más diseminados, de Pontevedra y La Coruña, las contestaciones sobre prácticas supersticiosas con el saúco, o son negativas o apuntan a otros varios usos (66). Acabamos de decir que el

significado primitivo de *Secane*. También se llama en Galicia a la dedalera *palitròques, belitròques, bilitròques, miliròques, meliròques, bilincròques, alcròques, estralòques, abrula, abeluria, dedaleira* (Cuveiro, Vallcabares, Carré, *Vocab. "Irmandades da fala"*). Los nombres españoles de la dedalera merecen estudio especial. En muchos de esos nombres influye el juego de los niños que hacen estallar las flores, como campánulas, de la dedalera. En San Martín de Oscos el nombre más corriente es *estrincóis* (singular *estrincón*). *Estrincar* significa 'hacer ruido mascando cosas duras, etc.'. También los niños la suelen llamar allí *estoupóis*. *Estoupar* es 'estallar con ruido': *estoupido* 'estallido, estampido'.

(64) Flores y ramas de *bieiteiro* mezcladas con otras plantas.

(65) Aquí el comunicante se limita a decir que emplean el saúco contra el mal de ojo y contra las brujas.

(66) Fuera de la zona a que me refiero, solo alguna rara vez recibo com-

colgar el saúco en las casas, contra las brujas, aparece también en el conc. de Boal, y en Illano y Grandas de Salime. Pero lo mismo hacen en Folgueras (cerca de Navia) y en Loredo, Illaso y Valdedo (parroquia de Ponticiella, conc. de Villayón) y en los Oscos y en Ibias. En muchos sitios pintan una cruz en la puerta de la casa, e hincan el saúco a un lado y otro de la puerta, en alguna hendidura del muro; lo mismo se deben proteger las ventanas. Esta práctica tiene, pues, una especial vitalidad en la faja Este de la provincia de Lugo y en todo el territorio gallego-asturiano. Vemos, pues, solidarizarse en esta superstición, a un lado y otro del límite político, esa zona de lengua gallega entre Galicia y Asturias, que muestra en muchos casos una unidad de léxico y de creencias y usos (67). Es una región eminentemente conservadora.

Mencionemos aún algunos otros usos que confirman la vinculación del saúco a las superticiones de la noche de San Juan. Los que siguen son del concejo de Boal, donde estas prácticas del solsticio de verano han debido de ser muy intensas. En Merou al amanecer del día de San Juan se ponían cruces con ramitos de *binteiro,* y se lavaban en las fuentes los vecinos. En Brañamayor cogen el *binteiro* la víspera de San Juan y al amanecer van a la fuente: el primero que llega deja allí el ramo de saúco y coge la «flor del agua» (una *canada* de agua). En los Mazos la «flor del agua», cogida en las mismas condiciones sirve para amasar pan sin levadura.

Vemos pues, el papel preponderante que ha ocupado el saúco en el Occidente de Asturias y el Este de Lugo, entre las hierbas del Señor San Juan. Y comprendemos que, como todas

probación de uso parecido. Así, en Bemantes (Miño), prov. de La Coruña «en la noche de San Juan ponen saúco en las puertas, y después con otras hierbas le atribuyen virtud curativa». Rodríguez López, obra cit., pág. 193, atribuye esta práctica a Galicia (sin más localización), pero coloca al saúco en par de igualdad con una serie de hierbas olorosas que se emplean para el mismo fin.

(67) Es aproximadamente la zona de la oposición *xuio* 'junio', *xuilín* 'julio' (véase en esta misma revista, I, págs. 429 y sigs.), la de *-ín,* dentro del gallego (comp. art. cit., págs. 430 n. y 432, n. 9), la de *xebrar* 'separar el ganado', según muestro en un art. ahora en prensa.

ellas, recibe precisamente la fuerza o la virtud de esa fecha; en ella ha de cogerse:

La flor del sabuco, madre,
ya la tengo recogida,
la mañana de San Juan,
que sirve de medicina.

Así se canta, en zona asturiana, en Tareñes (Ribadesella) según nos informa Constantino Cabal (68). Lo mismo ocurre en regiones apartadas: los habitantes de la Bohemia occidental hacen un vino o un cocimiento de flores de saúco, pero creen que no tienen virtud si no se han cogido en la noche de San Juan (69). Lo mismo en los Alpes: «según viejas creencias de la Rendena (comunes a otros valles alpinos), para lograr todo su efecto terapéutico, las flores de saúco tienen que ser cogidas en el día de San Juan» (70). En Ochagavía (Salazar, Navarra) en la madrugada de la noche de San Juan se bañan en el río y se frotan con saúco, que, dicen, desprende una espumilla jabonosa; esa misma noche recogen grandes cantidades de flor de saúco que guardan en haces; su cocimiento lo emplean contra los males de garganta (71).

Faltan aún por explicar las razones que pueden justificar la etimología b e n e d i c t u . Recordemos la costumbre de colgar los ramos de saúco la noche de San Juan. ¿Por qué o para qué se hace eso? Esta pregunta nos la resuelve con claridad lo que cuenta A. de Llano, de Brañaseca (San Martín de Luiña), concejo de Cudillero: allí en la noche del 24 de junio

(68) *Las costumbres asturianas, El individuo,* Madrid, 1925, pág. 202, véase todo el interesante capítulo «La noche de San Juan». Véase también en la obra de A. de Llano *Del folklore asturiano,* Madrid, 1922, el capítulo «La mañana de San Juan y los encantos.

(69) Frazer, pág. 64.

(70) G. Pedrotti, V. Bertoldi. *Nomi dialettali delle piante indigene del Trenteno e della Ladinia Dolomitica,* Trento, s. a. pág. 357.

(71) Comunicación de mi amigo J. M. Alda Tesán, catedrático del Instituto de Pamplona.

«cortan flores de saúco y las cuelgan de la ventana para que reciban la bendición de San Juan» (72). A considerable distancia de San Martín de Luiña, en el extremo Oeste de la región de habla gallego-asturiana, en Santa Eulalia de Oscos se nos da la misma explicación: se coge allí la flor del *benteiro* en la citada noche, y dicen que queda «bendito» y lo cuelgan en casa. En un punto intermedio entre ambos extremos, en Armal (Boal) se coge la flor del saúco la víspera de San Juan y se deja al sereno toda la noche, «porque esa noche pasa San Juan y bendice los ramos que hay expuestos, y sólo los así benditos tienen propiedades medicinales» (73). Lo mismo, en Folgueras (orilla O. del Navia): si cuelgan en las ventanas los ramos de *beneito* es para que reciban la bendición de San Juan contra *bruxas* o *meigas*. En otros sitios de Asturias se da la misma explicación, pero ya no se refiere en particular al saúco sino a todas las hierbas de San Juan: no lejos de Oviedo y al SO. de él, en Proaza, no se recogen las hierbas medicinales hasta la media noche del 24 de junio, porque hasta entonces no les da su bendición San Juan para que tengan virtud (74).

(72) *Del folklore asturiano,* pág. 83. Es sólo un aspecto parcial de una creencia muy arraigada: «ese día [24 de junio] echa Dios la bendición a los campos, a las plantas y a las fuentes». *Del folklore salmantino,* por el P. César Morán, en *Miscelânea dedicada ao Dr. Leite de Vasconcellos,* I, pág. 292). El mismo Llano nos dice que antes en toda Asturias se sacaba ese día el ganado al campo para que recibiera la bendición de San Juan, que hoy aun lo sacan en casi todos los pueblos del Occidente (*Ibid.,* pág. 84). El saúco de San Juan y plantas afines, tienen también especial virtud protectora del ganado. En el Tirol el yezgo o sauquillo sirve para descubrir si el ganado esta sujeto a maleficio de brujería; para esto es necesario que la planta haya sido arrancada o las hojas cortadas la víspera de San Juan (FRAZER, pág. 64). Comp Rodríguez López, obra cit., pág. 136.

(73) Versión recogida dos veces por Vicente Loriente: oida una vez a una anciana de 80 años; otra, a la madre de una alumna del colegio de Boal.

(74) Giner Arivau, *Contrib. al folklore de Asturias. Folklore de Proaza,* en «Biblioт. de las trad. pop. esp.» tomo VIII, Madrid 1886, pag. 244. (Esta noticia y otras que indicaré después, pertenecen al material reunido por Julio Caro Baroja, infatigable y meritísimo investigador, para su libro inédito *Los Cultos agrarios en España.* Quiero expresar aquí mi agradecimiento a su generosidad).

Hemos llegado a comprender el por qué de una denominación. En una buena parte del centro de esa ancha zona en la que se emplean los derivados de b e n e d i c t u, para designar el saúco, es sólo este saúco del día de San Juan el que tiene la virtud: precisamente el «bendito» con la bendición de San Juan. Los derivados de b e n e d i c t u para 'saúco' se extienden hoy bastante más: por el Este hasta Cabranes (Infiesto), por lo menos; y también por lo menos, al Oeste, hasta la provincia de Pontevedra. La creencia en la «bendición», o, como vamos a ver, tal vez la efectiva y real «bendición», debieron de llegar también a estos límites. Sólo la zona gallego-asturiana —especialmente conservadora— ha mantenido la idea de la bendición del saúco; quizá más exactamente dicho: sólo en ella se conserva con intensidad suficiente para que se nos muestre en seguida y repetidas veces, a pesar de los azares de una investigación que ha sido imposible realizar a fondo. La mayor extensión —mucho mayor aún de lo que acabamos de suponer— la vamos a encontrar después comprobada.

La zona de creencia intensa en la bendición del saúco, forma así como un gran núcleo (de habla gallego-asturiana) dentro del área mayor en que viven los derivados de b e n e d i c t u como designación de la planta. En coincidencia con lo anterior, en esa zona nuclearia, b e n e d i c t u es la única base etimológica de los nombres del saúco. Fuera del núcleo, por el Oeste (Galicia), los derivados de b e n e d i c t u alternan con los de s a b u c u con una distribución muy irregular; pero aun aquí, en Lugo, y sobre todo en su faja Este, si no se ha comprobado la idea de la «bendición», son unánimes las respuestas que afirman «el colgar los ramos para proteger los huecos de las casas»; en cambio, al Este del «núcleo» (es decir, desde el asturiano occidental) la zona de b e n e d i c t u se ve cortada por una ancha faja de s a b u c u-, para reaparecer mucho más al Este (*benitu* en Cabranes, Infiesto, Colunga). Esa interpuesta faja de s a b u c u está presidida por la ciudad de Oviedo, y tiene una tupida red de comunicaciones: es la zona minera e industrial; es también la zona de penetración exterior por los puertos centrales de la cordillera. Resulta también cu-

rioso el comparar estos hechos con la repartición de los derivados de b e n e d i c t a 'grano, ampolla, etc.'. Aquí el área (desde el N. de Portugal hasta Ponga) es aún mayor; y aquí, como en los derivados de b e n e d i c t u 'saúco', dicha área se ve interrumpida para reaparecer mucho más al E. Un atlas lingüístico especial, de red muy tupida, de todo el NO. peninsular, es una necesidad evidente. Y ojalá que en tal investigación los métodos de la geografía lingüística y de la geografía folklórica pudieran ser asociados. Estos imperfectos resultados que puedo ofrecer para las áreas de b e n e d i c t u y b e n e d i c t a: la semejanza de la repartición de ambas, la coincidencia de denominación y superstición en el caso de b e n e d i c t u, son sólo muestras de cuánto fruto se podría obtener de un atlas completo.

Una región también especialmente conservadora ha mantenido hasta nuestros días la costumbre de una bendición efectiva, real, celebrada en la iglesia del pueblo, de las plantas del señor San Juan, es decir, admitiendo así, cristianizando así en cierto modo, las viejas creencias del solsticio de verano. Uso los materiales reunidos por Julio Caro Baroja. En Mendata, Vizcaya, el día de San Juan, antes de la misa mayor, bendicen los ramilletes de flores que llevan de todas las casas, adornados con espigas de trigo, plantas de maíz y de otras clases; parte de estos ramos adornan la Cruz, a la entrada de la casa, los otros se guardan para quemar en día de tormenta (75). En Ciga, pueblo del valle navarro de Baztán esta hierba bendita por San Juan sirve para rellenar la almohada del muerto (76). En Legama (Guipúzcoa) a la mañana de San Juan recogen las niñas flores con rocío (así se librarán de enfermedades), y

(75) *Anuario de Eusko-Folklore*, II, 93. Esta práctica de poner los ramos a la entrada parece la misma europea de poner ramos en puertas y ventanas, contra los espíritus, que encontrábamos intensamente en la zona fronteriza gallego-asturiana.

(76) Ibid. III, 130. José M.ª Iribarren menciona la costumbre de la bendición en Oiz de Santisteban, Valcarlos, Aezcoa y Leiza (*El folklore del día de San Juan*, en *Príncipe de Viana*, III, 1942, pág. 204).

llevan estos ramos a bendecir a la iglesia (77). En fin el saúco bendito aparace también en estas prácticas: en Otazu (Alava) queman flores de saúco, bendecidas el día de San Juan, en la habitación de la persona recién muerta (78).

Es probable que en otros sitios de España se encuentren rastros de esta práctica (79).

Dos tipos de "bendición" nos hemos encontrado en lo que antecede. Un tipo consiste sólo en una piadosa y sencilla creencia ("San Juan bendice el saúco recogido y expuesto en su noche"), pero que empalma en seguida con un fondo de supersticiones ("saúco, que así bendito protege contra brujas, hechicería y mal de ojo"). En la otra clase, la "bendición" es un hecho real: en algunos sitios se han bendecido en la iglesia del pueblo, el día 25 de junio, las plantas de San Juan, y también en algunos casos especialmente el saúco; a estas plantas, así benditas se les atribuían virtudes especiales. ¿Qué fué antes, la creencia en la bendición por el Santo, o la bendición real? Que ambas están relacionadas, parece evidente. Con ello queda explicado, a mi juicio, por qué se llamó b e n e d i c t u al 'saúco'.

¿Explicado? Siempre explicar es abrir nuevos y más graves problemas (80). Tenemos aquí, de un lado, un objeto, 'saúco',

(77) *Anuario de Eusko-Folklore* II, 53.

(78) Ibid. III, 63.

(79) La Iglesia se ha opuesto en general a las prácticas de la noche de San Juan, véase, p. ej., Thiers, J. B., *Traité des Superstitions,* 2.ª ed., París, 1698-1704, t. I, passim., y en especial, págs. 298-310 y 375 donde se enumeran muchas prácticas de esa noche, algunas condenadas por los Sínodos. Pero esta cuestión pertenece al tema común folklórico de la noche de San Juan, y no entra en mi propósito. (Véase ahora, con bibliografía, Pérez Vidal, *La fiesta de San Juan en Canarias,* La Laguna, 1945, Consejo Sup. de Inv. Científicas, Instituto de Estudios Canarios.)

(80) No deja de presentarse problemática y digna de estudio la correlación entre los derivados de b e n e d i c t u 'saúco' y b e n e d i c t a 'grano ampolla' etc. Hay relativa coincidencia en la conformación de sus áreas respectivas. Ambas familias podrían estar vinculadas entre sí. Pero yo no sabría decir la naturaleza del vínculo; ni tampoco cuál podría ser la familia subordinante y cuál la subordinada. No hay que olvidar que el saúco se emplea como remedio contra enfermedades de la piel.

en torno al cual se descubren prácticas que deben, en sus raíces, ser antiquisímas: su fantástica difusión lo prueba; y del otro, un nombre que se refiere a esas prácticas, pero que extrañamente, se manifiesta moderno: *benedictus* es un término de latín eclesiástico. Los vocablos *benedictio,* etc., no son sino calco de εὐλογία, etc., de la traducción de los Setenta. Cabe pensar que el nombre b e n e d i c t u se aplicó al saúco después de la parcial cristianización de estos usos (es decir cuando la fiesta del solsticio se convirtió en la noche de San Juan). Pero también es posible imaginar que b e n e d i c t u, no sea sino cristianización o adaptación de otra palabra mucho más antigua, aplicada a la misma planta, ligada desde antiguo a los mismos usos, y este problema podría ir unido también al de otras especies vegetales llamadas *benedicta.* En algunos casos la tradición cristiana bastaría para explicarlo todo: *espine beneoite* parece aclararse, sin más, por la leyenda acerca de la corona de Cristo (v. más arriba, nota 36). Pero en otros, las raíces son mucho más hondas, como ocurre con los nombres antiguos de la verbena: la ἱερὰ βοτάνη de Dioscórides se convierte en la *sacra herba, herba benedicta,* y de estos nombres quedan aún derivados románicos (comp. V. Bertoldi, en *Rev. de Linguistique Romane,* II, 1926, pág. 154). ¿A cuál de estos dos tipos pertenece b e n e d i c t u 'saúco'? Los datos que anteceden parecen inclinarnos hacia el primero. Pero la enorme antigüedad de estas supersticiones (sólo superficialmente cristianizadas) nos obliga a ser cautos.

DÁMASO ALONSO

La Etnografía y el Folklore en el último decenio

Una simple guía para novicios y recuerdo para oficiantes, es esta recensión bibliográfica.

Malos han sido los tiempos de la última década para las ciencias y artes de paz, pues las de la guerra asumieron, por necesidad y utilidad, todas las actividades y no podían la Etnografía y el Folklore, que son de las más puras y antieconómicas disciplinas, librarse de la baja de actividad y penuria de publicaciones. Añádase a esto que el enquistamiento feroz a que lo marcial obligó a los frutos de Minerva, han reducido la información en todas las obras que no fueran destructivas.

Atiende este boceto de bibliografía a los estudios etnográfico y acentuadamente los folklóricos, aunque afirmando que ambos son secuelas de los antropológicos, pues la información de estos últimos es más incompleta y su actualidad en España menos próspera, y más que destacar figuras o hechos de estas disciplinas nos quedamos en la información bibliográfica, sucintísima, y ni completa ni selecta, aunque sí útil para la orientación de los lectores, pues ella misma dará los nombres de los que en España y fuera de ella, mantienen y dirigen estas investigaciones.

En España las *Revistas* y publicaciones periódicas, más que desaparecer, cambiaron en realidad de nombre y aún algo de orientación, y las propiamente regionales pasaron a

nacionalizarse al ser incluídas en un organismo estatal, como el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, variando el nombre de catalanas, vascas y gallegas y continuando y ampliando las de otras regiones con las dedicadas a los «Pirineos», a las Islas Canarias, «Tagore»; las revistas vascas se han agrupado en dos: la *Revista de Cultura Vasca*, de Bilbao, y la de *La Sociedad Económica de Amigos del País Vasco*, pero no hemos de hacer completa esta lista, ya que todas las regiones y aun a veces las provincias tienen sus revistas, como ocurre con *Ilerda*, correspondientes a algunos Institutos que actúan fuera de Madrid, o como delegaciones provinciales.

El corte y aislamiento por nuestra guerra y las ajenas, no ha permitido seguir la utilización de las múltiples Revistas de Etnografía y Folflore, pues aparte de las francesas, inglesas y norteamericanas, hay que lamentar la baja o desaparición de *Anthropos*, en Austria, y la meritísima recensión de todas las publicaciones de nuestras ciencias hecha por el *Ethnologische Anzeiger*, de Stutgart.

Destaquemos que al comienzo del período que acotamos, se crearon en España dos instituciones oficiales: el Museo del Pueblo Español, cuya organización y utilidad puede verse en el primer tomo de los *Anales*. Como simétrico complemento se ha organizado el «Instituto de Tradiciones Populares», que, aunque demasiado englobado en una organización literaria, ha dado esta revista dirigida por el doctísimo académico Sr. García de Diego, además de la publicación de siete volúmenes que se citan en sus secciones. No dejamos de consignar que las únicas enseñanzas universitarias de estas ciencias fueron los dos cursos de los años anteriores a nuestra guerra, que profesamos en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid.

En un primer grupo de libros generales o metodológicos para guías de la investigación, destaquemos el *Kulturbiologie*, de W. Scheidt, aunque muy de los comienzos de este período, por la fecunda orientación que señala; el del Profesor Mühlman, *Methodik der Völkerkeunde*; el de O. Men-

ghin, *Wettgeschichte der Seinzeit*, y aunque publicado en francés por l'Office International des Musées, el del Director del Museo de Hamburgo, G. Thilenius, *La tecnique museographique des Collections d'Ethnographie. Le Musee Ethnographique d' Hamburg.*

General es, a pesar de su título, el libro que pronto se hará clásico, debido a la autoridad de Van Gennep, *Manuel de Folklore Français Contemporain*, de modo igual al del Profesor de L'Ecole d'Anthropologie de París, G. Montandon, *Traite d'Ethnologie Culturelle*, densísimo libro, más de consulta que de lectura y como el tercer escritor en lengua francesa, las múltiples publicaciones de A. Marinus, director de «Le Folklore Brabançon». Y cerramos la lista, porque nuestros conocimientos no han llegado a más con la obra del Prof. del Ateneo Pontificio Salesiano de Turín, P. Scotti, *Etnología*. De España, sólo un recuerdo que no debe olvidarse y una promesa que pronto será cumplida: la extensa recopilación de trabajos de varios autores con el título *Folklore y costumbres de España*, dirigido por el Sr. Carreras Candi, muerto demasiado pronto, por desgracia, para la ciencia española, y el *Manual de Folklore general y de España*, que firmamos nosotros y nuestra hija Nieves de Hoyos Sancho.

Obras no generales, pero sí generalizadas en una nación o tema, son: las de Van Gennep, A., *Le folklore du Dauphine*, *Le folklore de la Bourgogne*, *Le folklore de la Flandre et du Hainaut* y *Le folklore de l'Auvergne et du Velay*, modelos de monografías regionales; la de Frobenius, L., *Kulturgeschichte Afrikas*; la de Pessler, W., *Handbuch der Deutschen Volkskunde*, y la del joven investigador, Sr. Caro Baroja, *Los pueblos del norte de la Península ibérica*.

Dentro de las concretas monografías del folklore descriptivo, debemos destacar, en lo que a la creencia atañe, las siguientes: *La genese des Mhites*, de Krappe, A. H.; *L'Ethnologie religieuse*, por A. Bros; *La Mitologia nella vita dei popoli*, de G. Pampolini, y *Algunos mitos españoles. Ensayos de mitología popular*, de J. Caro Baroja, sin olvi-

dar, aunque un poco anteriores, las publicaciones sobre el folklore religioso de Saintyves y Van Gennep. De tema concreto es la obra de A. Sánchez Pérez, *El Culto Mariano en España*.

En la gran sección del saber o la ciencia popular, sólo conocemos, últimamente publicadas, *Le folklore des Eaux*, de Saintyves, y las paremiologías médicas e higiénicas del infatigable compilador Dr. Castillo de Lucas, así como algunos pequeños trabajos, pero muy originales, de los investigadores catalanes.

Lo que por amplificación ha sido para todos los legos y muchos doctos el folklore, música, cantos y bailes, únicas facetas que han destacado más los hechos que los libros, pues los concursos organizados por entidades oficiales y oficiosas, han revivido la gran tradición de estas artes españolas, aunque en ellas haya que cuidar exquisitamente de separar el tamo del trigo y de las intrusiones subjetivas de maestros y concertadores que ponen bordas, no siempre adecuadas, a lo genuinamente tradicional y popular. También, por no tener conflictos de jurisdicción con los musicólogos, nos limitamos a destacar los cancioneros que aumentan la ya buena colección de los publicados.

Las colectas de Baldelló, F., *Cancons de tot arreu...*; Fernández Espinosa, P. L. M., *Canto popular gallego. Colección de temas musicales y coplas gallegas*; el destacadísimo *Cancionero gallego*, de C. Sampedro y Folgar y J. Filgueira Valverde, y las *Cancons populars mallorquins*, de F. Moll.

Como adición muy meritoria copiamos aquí las papeletas de algunos trabajos originales: B. Gil, *Extremadura y la posible regionalización de su música popular*; García Mata, *La lírica popular extremeña*, y el último trabajo que conocemos de Martínez Torner, *Temas folklóricos. Música y poesía. Fuentes para la investigación.*

Pero una verdadera culminación de éxito regional musical hay que destacar: la creación de la Escuela de Jota Aragonesa, que ha publicado hasta el momento cuatro in-

teresantes Anales, que causarán seguramente envidia a los cultivadores del cante jondo y de la escuela flamenca, igualmente que a los filarmónicos vascos y a los que gozan en la morriña de las cadencias gallegas, y tal vez anime a destacar la personalidad de las regiones estimadas, antes, más estériles, como Extremadura y Castilla, que hará seguir en sus estudios al autor de *También Castilla canta.*

Pequeño es el complemento de las obras extranjeras, como la de Sachs, C., *Histoire de la danse.*

Las artes plásticas, tanto en su interpretación folklórica como en la realización etnográfica, han dado muy poca labor en el último decenio, contrastando con el final del anterior, en que los dos magníficos tomos publicados por Duchartre en París, recogiendo los trabajos del *Congrès International des Arts Populaires*, celebrado en Praga en 1928, parece que agotaron la producción española, pues cierto es que en dicho Congreso presentamos nosotros y se publicaron, en extracto, los trabajos originales de más de cincuenta Memorias que habían sido redactadas bajo nuestra dirección en el Seminario de Etnografía y Arte de la Escuela Superior del Magisterio, a las que se agregaron los meritísimos trabajos de Gómez-Moreno, Ferrandis, Cossío, Artíñano y otros de las primeras autoridades en estas materias, así como de verdaderos investigadores regionales.

Nacionales o regionales, hay algunos libros, como el de Pla y Cargol, *Art Popular y de la Llar a Catalunya.*

El lenguaje, filología y dialectología lingüística, sigue la escuela filológica de Menéndez Pidal, pero se sale de nuestro campo, recordando sólo la actualidad de la toponimia.

Con la misma salvedad nos eximimos de toda la literatura popular, aunque realmente, salvo la recogida de algunos cuentos y leyendas, nada se ha destacado.

El cuarto campo que completa la división del Folklore, extensísimo por englobar todos los hechos de la sociabilidad humana, ha dado, no ya en este decenio sino en el anterior, una cosecha bibliográfica muy inferior a las de

los tres primeros del siglo, con tal vez excesiva esplendidez, lanzaban la escuela sociológica francesa y la belga, y así en libros generales, citemos la obra de Lowie, R. «Traité de sociologie primitive». El gran viajero y uno de los mejores conocedores del Africa del Norte, el profesor finlandés Westermarck, ha publicado además de su fundamental trabajo «Three essays on sex and marriage», algunas monografías particulares sobre Marruecos.

En estudios generales o colecciones, aparte de la extensa obra citada «Folklore y Costumbres de España», anotemos la de E. Casas «Las ceremonias nupciales» y el interesante estudio sobre «las Mayas» de González Palencia y Mele.

La producción española ha tenido también merma evidente porque dejaron de publicarse las Memorias que, premiadas por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, recogieron la investigación no ya de Derecho consuetudinario a que el título las constreñía, sino de usos y costumbres populares de las regiones y comarcas españolas, y es pérdida para la ciencia la suspensión de estos Concursos que ahora más que nunca por disponer de métodos de investigación, completaría el protocolo del Folklore y la Etnografía española, hasta hoy no más que abocetado.

Sólo algunas monografías concretas en espacio y contenido podemos señalar, y al frente de las cuales están las de los investigadores asturianos que, como C. Cabal en «Las costumbres asturianas, sus orígenes y su significación» y Llano de Rozas en sus múltiples trabajos, han ido completando el conocimiento folklórico del Principado.

De su hermana la región montañesa hay que señalar como verdadero recuerdo del perdido investigador Manuel Llano, su serio acopio de materiales folklóricos expuesto con sentido literario, desde el «Retablo infantil», «El sol de los muertos», «Brañaflor» y diversos trabajos publicados en el *Boletín de la Sociedad Menéndez Pelayo*.

Las producciones catalanas son muy numerosas; las de J. Amades, pasan de 40 volúmenes, entre otros, «Le nai-

xement, costums e creences»; las de J. Plá y Cargol, «Gerona popular»; los varios trabajos de S. Vilarreal y Val como «La vida dels pastors», de Violant y Simorra, «La casa pallaresa y la vida pastorial», uno de los varios opúsculos publicados por el Instituto Municipal de Historia de Barcelona, que dirige Durán Samper.

En Aragón son varios los trabajos monográficos, destacando el de R. del Arco «Folklore del Alto Aragón».

La Etnografía descriptiva ha progresado en España en el último decenio, más por la urgentísima recolección de objetos para salvarlos en Museos y Colecciones, que por las publicaciones a ella dedicadas que será posiblemente el fruto razonado del acopio de estos objetos de la cultura material.

A la cabeza de estos trabajos debo poner, aun siendo yo quien los realizó, la instalación del Museo del Pueblo Español, donde dejamos catalogados cinco mil objetos, instaladas veintidós salas, fundamentalmente las del traje regional popular, cuyas series pueden darse por completas y las de cerámica, orfebrería y artes de la madera y el metal iniciadas, así como en pleno almacenamiento para su ordenación, las de cultivo y ganadería, instrumentos musicales, medios de transporte, textiles y tejidos y la ineludible sección para un Museo español de las fiestas de toros, cuya labor continúa el activo investigador Caro Baroja. Análoga labor se ha realizado en el Museo de Industrias instalado en el Pueblo Español de Barcelona dirigido por el Sr. Durán Samper, secundado por Violant y Simorra, en San Telmo de San Sebastián por Fernando del Valle, en el Museo Etnográfico de Bilbao con el Sr. Larrea, en todos los cuales dejó su orientación Telesforo de Aranzadi: deben también recordarse los trabajos realizados por el Sr. Felgueira en el Museo de Pontevedra, y la iniciación de colecciones etnográficas en Museos provinciales como los de Cáceres, Pamplona, Almería y el museo exclusivamente etnográfico de Ripoll.

Publicaciones atañentes a nuestra Península, claro es, de libros, aparte de los centenares de artículos, se iniciaron es-

porádicamente varias en Galicia, Valencia, Cataluña y Aragón y se publicó el primer tomo de los Anales del Museo del Pueblo Español, con trabajos de los más prestigiosos investigadores de estas ciencias, y dentro de las diversas secciones de la Etnografía, señalaremos en los que a casa, ajuar y moblaje atañe, las obras de Almela y Vives, «Alquerías de la huerta valenciana» y los capítulos correspondientes de la obra de F. Krüger «Die Hochpyrenain, A. Landschaften. Haus und Hof.» y el trabajo de Madrell y Ríos M., «L'Arquitectura y la Llar», aparte de las ya conocidas obras de Torres Balbás y García Mercadal.

En el gran grupo etnográfico de los oficios y artes extractivas, desde la caza, la ganadería y la agricultura, hasta la transformación de sus materiales en alimentación, muy poco puede señalarse. La caza ha tenido una excelente publicación debida al Conde de Yebes, «Veinte años de caza mayor», en el que folkloristas y etnógrafos hallarán mejor material que en lo meramente deportivo y técnico, pero ni la pesca ni la agricultura han tenido publicación que merezca citarse, después de la de Aranzadi en 1931, «Utiles y aperos de labranza», salvo la de J. Caro Baroja, «La vida rural en Vera del Bidasoa», y preciso es estudiar lo tradicional de estas actividades, porque estamos en la última fase de transición al mecanismo y técnicas particulares.

El conocimiento de la alimentación popular ha recibido dos libros guías como el de Hintre K. sobre «La geografía de la alimentación», y el recientísimo de Renner H. D. «Psichology of eating» y en España sólo podemos recordar publicaciones más bien literarias, pero con páginas tan agudas como bien escritas por Julio Camba «La casa del Lúculo o el Arte de buen comer» y el prologado por el doctor Marañón «La cocina de la Nicolasa», pero la verdadera cocina popular aún está sin estudio completo a pesar de tener entre otros las obras del Dr. Tebussen y Dionisio Pérez.

Del muy bien acogido por el público, conocimiento de los trajes regionales, aparte de nuestros trabajos y los de nuestros discípulos en el citado tomo de Arts Populaires,

han seguido publicándose algunos artículos concretos, regionales o tipológicos, en las revistas de Arte, Etnografía y Folklore, por la señorita Nieves de Hoyos Sancho, aditamentados con el primer ensayo dado a la luz sobre los pendientes populares. Ortiz Echagüe sigue haciendo nuevas ediciones de su colección de bellas fotografías sobre «El traje regional en España».

Análoga indicación a la hecha para la indumentaria española, puede hacerse, generalizándola, para los oficios, industrias y artes populares, pues aparte de alguna obra demasiado general y expansión de editorial, y de los conocidos manuales de los Sres. Ferrandis, Martí, Pérez-Bueno, doña Cármen Baroja y algún otro menos original, sólo pueden citarse las interesantes pero muy someras publicaciones de la Escuela de Artes y Oficios de Madrid, recogiendo las conferencias dadas por muy autorizados maestros acerca de alfombras, por Ferrandis; Hierros, por Camps; Bordados, por Floriano; Orfebrería, por Lainez; Artes de la madera, por Lafuente; Cerámica, por Taracena; Tejidos artísticos, por la Srta. Niño Mas, y Abanicos, por Almela.

Luis de Hoyos Sáinz

"Olentzaro"

La fiesta del solsticio de invierno en Guipúzcoa oriental y en algunas localidades de la montaña de Navarra

1) Bibliografía.—2) Definición provisional de la fiesta.—3) Variantes del nombre y área de extensión.—4) Representaciones y caracteres de «Olentzaro».—5) Carácter burlesco.—6) «Olentzaro», como embajador. 7) Figuraciones de «Olentzaro».—8) Origen del nombre de «Olentzaro». 9) «Les O de Noel» en Francia.—10) El problema mitológico precristiano.—11) Precedentes de la fiesta de Navidad.—12) El tronco solsticial y «Olentzaro».—13) El tronco o árbol de Navidad y los seres relacionados con él.—14) Los «kallikantzaroi» del folklore griego.—15) Leñadores míticos.—16) Conclusión.

1) La literatura sobre «Olentzaro» es ya bastante extensa. Pero prescindiendo de artículos periodísticos y de revistas con tendencias artísticas o políticas, que no dicen nada útil sobre el particular, que se limitan a copiar lo que otros han dicho, sin añadir dato original antiguo, o, lo que es peor, que falsifican la tradición folklórica, se pueden considerar como verdaderamente útiles y fundamentales al estudiar el tema que nos ocupa cuatro trabajos que son éstos, por orden cronológico: en primer lugar, uno del P. José Antonio de Donosti (1); en segundo, otro de Barandiarán

(1) J. A. de Donosti, *Apuntes de folklore vasco. Canciones de cuestación. Olentzero*, en «Revista Internacional de Estudios Vascos». Tomo IX (1918), págs. 142-147, especialmente.

(2); en tercero, otro de mi tío, Pío Baroja (3), y en cuarto, el que incluye en su obra sobre el folklore vasco don Resurrección María de Azkue (4).

A estos cuatro hay que añadir otros especiales, de los que luego se hará referencia, que no contienen ningún punto de vista general, ni crítico, ni exegético. Aquí voy a intentar hacer, con la base de estos trabajos y de mis apuntes personales, una exposición completa y unas cuantas reflexiones y deducciones para precisar el carácter de esta fiesta solsticial, propia del E. de Guipúzcoa, del Bidasoa navarro y de algún valle occidental del antiguo reino, frontero con Guipúzcoa, y compararla con otras.

2) Para definir, en un principio, provisionalmente la fiesta de «Olentzaro», copiaré el informe que hice en Vera de Bidasoa (Navarra):

«El día de Nochebuena, al oscurecer, los chicos ahora, antiguamente lo hacía la gente moza con más frecuencia, organizan una comparsa para pasear a «Olentzero», «Olentzaro» u «Orentzero» (que de estos tres modos dicen aquí corrientemente).

«Olentzaro» va representado por un chico feo y cabezón, al que se le pone un gran sombrero, un chaquetón igualmente grande y una pipa en la boca, con la cara tiznada.

Le colocan en un cajón adornado con hojas de laurel y con un farol, cajón que transportan al hombro otros chicos, como si fuese una especie de litera. Otro muchacho algo mayor va delante llamando a las puertas para hacer cuestación; éste canta ciertas coplas, en las que narra la historia de «Olentzaro» mismo y otros chiquillos que van detrás constituyen el coro. Cantando en cada puerta recorren el barrio.»

(2) J. M de Barandiarán, *Esquema de distribución geográfica de algunas creencias y ceremonias relacionadas con las fiestas populares*, en «Anuario de Eusko-Folklore», 1922. Tomo II (Vitoria), págs. 131-132.

(3) *Olentzero*, en «Intermedios» (Madrid, 1931), págs. 271-280.

(4) R. M. de Azkue, *Euskalerriaren yakintza. Literatura popular del país vasco*. Tomo I (Madrid, 1935), págs. 324-327. (Cap. XIII, § VI, 2-8).

3) El nombre de este personaje es el mismo que se da al día de Nochebuena, nombre del que Barandiarán trae las variantes que siguen: ««Orentzago» (Zarauz); «Onentzaro» (Lizarza); «Orontzaro» (Andoain); «Onontzaro» (Berástegui); «Oranzaro» (Leiza) (5). Azkue registra «Onontzaro» u «Ononzaro» en Larraun (Navarra); «Olentzaro» en Araquil (Navarra) y Oreja (Guipúzcoa) (6); en Oyarzun le llaman «Olentzero» comúnmente (7), así como en Irún. En Vera y Lesaca hay las tres variantes registradas de «Olentzero», «Olentzaro» y «Orentzero». El área de difusión de la fiesta y creencias ligadas con el personaje es muy pequeña: ocupa el E. de la provincia de Guipúzcoa y parte de la costa, hasta Zarauz. En Navarra parte de la cuenca del Bidasoa y sus afluentes, con limitaciones y excepciones, y los valles de Larraun y Araquil.

Para que se aprecien estas limitaciones citaré un informe de la vecina de Vera de Bidasoa, Lorenza Goñi, natural de Aranaz, que dice que en este último pueblo no recuerda que en su niñez se hablara para nada de «Olentzaro». Otro de doña Isidora Echegaray de Oiz, vecina también ahora de Vera, afirma lo mismo con relación a su pueblo y a los circundantes de los valles de Bertiz y Santesteban.

4) En el personaje de «Olentzaro» podemos distinguir varios aspectos y caracteres. «Olentzaro» puede tener y tiene a la vez en la conciencia popular, según las coplas alusivas y las creencias que se conservan en la actualidad, un carácter terrible y poderoso, un carácter burlesco y un carácter dulce, cristiano.

Por otra parte se le representa por un niño, por un mozo o por un monigote. Observando determinadas costumbres también hay que suponer que se le ha figurado mediante un

(5) Barandiarán, op. cit., pág. 131.

(6) Azkue, op. cit., págs. 326-327.

(7) M. Lecuona, *Fiestas populares. Oyartzun* (sic) en «Anuario de Eusko-Folklore» citado, pág 13

tronco colocado en el hogar, el mismo día de Nochebuena.

Vamos a apoyar con datos la parte de todo lo dicho que los necesite.

El carácter terrible de «Olentzaro» se ve aquí. Dice mi tío en su estudio—del que parto como base en mis explicaciones—lo que sigue: «En San Sebastián, cuando yo era chico, se recordaba un trozo de canción que se refería a «Olentzero», a quien se le pintaba como al Coco, como a un gigante avieso de ojos colorados. Se decía:

«Onentzaro begui gorri.
¿Nun arrapatu dek
arrai ori?
Zurriyolako arroketan
bart arratzeko amaiketan.»

(«Onentzaro» (de) ojos encarnados—¿dónde cogiste ese pez?—En las rocas de la Zurriola—anoche a las once»).

Se nos contaba a los chicos que «Onentzaro» era un gigante que bajaba por la chimenea con la cara tiznada, con los ojos rojos y el aire fiero. También se decía que en la Zurriola metía a los chicos en un saco y se los llevaba» (8).

Mi abuela solía contarme que rugía por la chimenea. Lo de los ojos vivos, sanguinolentos, aparece en un informe de Zarauz, recogido por Barandiarán (9), el cual dice también: «Por Nochebuena baja del monte y entra en las casas por la chimenea (Lizarza, Elduayen, Berastegui). Va cargado de un haz de argoma, y lleva una hoz en su mano derecha (Berastegui). Quiere que las chimeneas se hallen limpias cuando

(8) Pío Baroja, op. cit., pág. 275. Variante de la canción transcrita hoy en el trabajo de Lecuona, op. cit., pág. 13 (con música). Ya veremos qué sentido se da a la canción en Larraun.

(9) Barandiaran, op cit., pág. 131.

él baje por ellas; si no, corta la cabeza a todos los que habitan la casa (Elduayen).» (10).

Azkue trae un informe de Oreja en el mismo sentido (11). En Oyarzun, Vera, Lesaca y otros pueblos se le consagra el tronco, que en otras partes se llama tronco o tea de Nochebuena.

Refiriéndose a este tronco, del que luego tendremos ocasión de hablar más, dice el señor Lecuona, tratando de Oyarzun: «Días antes de la festividad escoge la «etxekoandre» (señora) un leño grueso y de un tamaño más que regular para alimentar el fuego en que se condimentarán por la tarde del día de «Olentzero» (Nochebuena) las viandas que se han de consumir en la cena. El leño se llama «Olentzero-emborr» (tronco de «Olentzero»).

Llegado el día, y luego de comer, se arrima el leño al fuego y se empieza a preparar la cena de «Olentzero» («Olentzero-apari»). Es de rúbrica que la fogata sea grande...

Se dice que después de la cena, cuando todos se acuestan, baja «Olentzero» por la chimenea, armado de una hoz y en facha tal que, descrito por la abuela o el abuelo, pone miedo a los pequeñuelos... No se dice, sin embargo, que haga más que bajar sobre el hogar donde todavía arde (aun cuando no tanto como durante la cena) su «emborr», su tronco consagrado.

En otro tiempo, los restos del tronco medio quemado se ponían al día siguiente en el umbral de la puerta para que el ganado pasara sobre él y así quedara preservado de ciertos males» (12).

En Larraun la bajada de «Olentzaro», que allí llaman «Onontzaro», se simboliza muy curiosamente. El tronco de Navidad («Onontzaro mokorra») se tiene ardiendo día y noche. Hasta después de la misa de media noche en el hogar,

(10) Barandiarán, op. cit., págs. 131-132.
(11) Azkue, op. cit., pág. 326.
(12) Lecuona, op. cit., págs. 12-13.

colgando de la chimenea, se ve un maniquí de paja con una hoz en la mano y una boina sobre la cabeza, que es la representación de «Olentzaro». A los chicos traviesos, para asustarles, les dicen:

Onontzaro begui gorri
txaminira da etorri;
austen baldin badegu barua,
orek lepoa kendu guri.»

(«Onontzaro» (de) ojos rojos — ha venido a la chimenea; — si quebrantamos el ayuno, — ese nos quita el pescuezo») (13). En este mismo valle existe la curiosa creencia de que «Onentzaro» tiene tantos ojos como días el año, más uno, o sea, trescientos sesenta y seis por lo general (14).

5) El carácter burlesco de «Olentzaro» aparece mucho más en las coplas de cuestación.

La oída por mi tío en su niñez en San Sebastián, a la que los chicos no daban aire demasiado burlesco, la recogió Azkue también en Larraun y Amezqueta, interpretando la palabra «arrai»=pez, del verso tercero, como borrachera, en el sentido que en el «argot» popular de las ciudades se da a decir que está uno con una merluza o algo semejante.

En Vera, en el grupo constituído por el coro, yo mismo he cantado varias veces esto:

1 «Olentzaro
2 buru aundiya,
3 entendimentu gabia,
4 juanden gabian
5 edandu ela
6 amar erruko zaguia.
7 ¡Ai urde trip'aundiya,
8 zagar ustelez bethia!»

(13) Azkue, op. cit., pág. 326.
(14) Azkue, op. cit., pág. 327.

(«Olentzaro — cabeza grande — sin entendimiento — en la noche pasada — ha bebido — un pellejo de diez arrobas. — ¡Ay, puerco tripudo, — lleno de manzanas podridas!» También en el verso 4 dicen: «bart arratzian», y «edan emendu» en el 5. La variante de Lesaca, recogida por mi tío, dice:

4 «bart arratzian eran emendu
5 amar erruko zaguia» (15).

La de Oyarzún, recogida por Lecuona:

4 «bart arratsian ustu digu
5 amar erruako zaguiya» (16).

Lo cual no varía gran cosa el sentido. Pero en el verso 3 de esta última variante encontramos, en vez de «entendimentu gabia»=sin entendimiento, «entendimentu jantziya» o sea, todo lo contrario, «vestido de entendimiento».)

El solista cantaba entre otras coplas ésta:

1 «Orra, orra
2 gure Olentzaro;
3 ixirita dago
4 pipa muturriyan,
5 arraultzetxuakin,
6 kapoi pariakin,
7 biyar merendatzeko
8 botil arduakin!»

(«He aquí, he aquí — a nuestro «Olentzaro»; — está sentado — con la pipa en el morro — con huevos — con un par de capones, — para merendar mañana — con una botella de vino.») Esto se relaciona con la cuestión. La va-

(15) Pío Baroja, op. cit., pág. 276.
(16) Lecuona, op. cit., pág 16.

riante de mi tío pone: «pipa artzendubenik» y «kapoyak ere baita», y los versos están en este orden: 1, 2, 4, 3, 6, 5, 7, 8 (17). La variante del señor Lecuona apenas tiene cambio con relación a la de mi tío (18).

En una copla de Oyarzun se alude a su mujer:

«Olentzero guria,
portuna tristia,
arropak saldu dizka
bere emaztiak.»

(«A nuestro «Olentzero», — triste suerte, — le ha vendido las ropas — su mujer») (19).

6) El señor Lecuona en Oyarzun recogió unas coplas en las que este carácter burlesco del personaje aparece mezclado incoherentemente con el carácter cristiano de embajador y propagador del nacimiento de Jesús:

1 «Olentzero guria
2 ezin degu ase:
3 bakarrik jan dizkigu
4 amar zerri gazte:
5 sayeski ta solomo
6 makiña bat este:
7 Jesús jayo dalako
8 kontsola zatezte.»

(«A nuestro «Olentzero» — no podemos hartarle: — sólo él nos ha comido — diez lechones: — chuletas y solomillos, — infinidad de intestinos: pues ha nacido Jesús, — consolaos») (20).

(17) Pío Baroja, op. cit., pág. 277.
(18) Lecuona, op. cit., pág. 15.
(19) Lecuona, op. cit., pág. 15.
(20) Lecuona, op. cit., págs. 15-16.

Según las coplas iniciales del coro que cantábamos en Vera, «Olentzaro» es el embajador de la nueva del nacimiento:

1 «Emen eldu guera
2 eldu guerade,
3 berri on batekin,
4 gure embajadoria
5 Olentzero bethi.»

(«Aquí venimos, — aquí venimos, — con una buena nueva, — nuestro embajador — siempre «Olentzaro».

En Oyarzun, según el señor Lecuona, los versos 4-5 son: «gure embajadero-Olentzerorekin», o sea: «con nuestro embajador «Olentzero» (21). Yo creo que la variante de Vera es más antigua y significativa, como expondré más adelante.

Estos versos se aclaran luego:

1 «Olentzaro juantzaigu
2 mendira lanera,
3 intentziyuarekin
4 ikatz eguithera;
5 adithu zubenian
6 Jesús jayotz ela
7 etorrizan karrika
8 parte emathera.»

(«Olentzaro» se ha ido — al monte a trabajar — con la intención — de hacer carbón; — cuando ha oído — el nacimiento de Jesús — vino a la calle — a dar el aviso.» En la versión de Lesaca, de mi tío, no hay con relación a ésta más que alguna ligera variante en la pronunciación de las

(21) Lecuona, op. cit., pág. 14.

palabras (22). En la de Lecuona, de Oyarzun, igual; el verso 7 dice: «lasterka etorri da».)

7) Que «Olentzaro» es carbonero de profesión se cree en todos los pueblos que rodean a Vera y Oyarzun. En Elduayen sólo dicen que aparece con la cara tiznada (23). Pero es significativa la creencia ya citada, así como la referida de Berastegui, en donde se afirma que va cargado de argoma, con una hoz en la mano. Siempre está relacionado de todos modos con el fuego.

Ahora vamos a decir algo acerca de sus representaciones.

Ya hemos afirmado que puede estar figurado por un mozo, un niño o un monigote. Esto en las comparsas de cuestación. En 1934, en Vera vi un «Olentzaro» niño y un Olentzaro» mozo. En Oyarzun los niños hacían un monigote al que paseaban de día. Un monigote grotesco. Los mozos postulaban de noche con otro monigote, o uno de ellos disfrazado, tiznado, con su pipa en la boca y su farol. Esto se ve en otros muchos pueblos: Elduayen, Pasajes, Andoaín, Tolosa (24). Pero hay casos donde «Olentzaro» tiene destino particular: «En Leiza (Navarra) —dice Barandiarán—colocan por Nochebuena en los balcones o en las ventanas un monigote vestido de pantalón, o sayas, que, dicen, representa a «Oranzaro» (25); y Azkue, hablando de Araquil, dice lo mismo (26). En cuanto al «Olentzaro» de Lesaca, tengo un informe de hacia 1928, de M. M., que dice: «... es un monigote de paja que se lleva en procesión y va *(sic)* echando bendiciones y se quema en la plaza».

8) Antes de dar un intento de interpretación de todos

(22) Pío Baroja, op. cit., pág. 276.
(23) Barandiarán, op. cit., pág. 131.
(24) Barandiarán, op. cit., pág. 132.
(25) Barandiarán, op. cit., pág. 132.
(26) Azkue, op. cit., pág. 327.

estos datos conviene hacer algunas observaciones sobre el origen del nombre «Olentzaro» y sus variantes.

El primer autor de los que conozco que da una etimología de esta palabra es el cronista guipuzcoano del siglo xvìi Lope Martínez de Isasti, que dice:

«A la noche de Navidad (llaman) *Onenzaro*, la sazón de los buenos; otros llaman Gavon, noche buena» (27). Las dos formas las repite Larramendi, en el siglo xviii, en su diccionario. La que interesa con el artículo, es decir, «Onenzaro-a» (28).

«Aro» o «zaro» es palabra muy conocida, que viene a significar época, período o sazón, como pone Isasti; aparece en muchos compuestos, y hay un grupo de meses en los que no entra «il» como componente, y que se forman con «zaro», «aro», como «ostaro-a», «garagarzaro-a», etcétera. Pero «zaro» también puede significar noche, como notó Campión, tomando el dato del citado «Diccionario» de Larramendi (29).

Siguiendo, pues, en parte a Isasti y en parte a Larramendi, Campión da como más pura la forma «Onentzaro» y traduce perfectamente por algo parecido a Nochebuena, noche de los buenos. Azkue (30) dice que «Onenzaro» es literalmente época de lo bueno. Pero hay motivos para pensar que la primera parte de la palabra sea «Olen». «Oran», «onen», «oron», son variantes debidas a la existencia de permutaciones fonéticas tan conocidas como las de l : r, n : r,

(27) Lope M. de Isasti, *Compendio historial de la M. N. y M. L. provincia de Guipúzcoa*, por el doctor don Lope de Isasti, en el año de 1625. (San Sebastián, 1850), pág. 166 (lib. I, cap. XIII, § II).

(28) Larramendi, *Diccionario trilingüe castellano, bascuence, latín...* Tomo II (San Sebastián, 1853), pág. 199.

(29) Arturo Campión, *Euskariana* (décima serie). *Orígenes del pueblo euskaldun (iberos, keltas y baskos...)* (tercera parte). *Testimonios de la lingüística* (primer volumen). (Pamplona, 1931), pág. 303. Larramendi, *Diccionario trilingüe*. Tomo II, pág. 199.

(30) Azkue, op. cit., págs. 324 y 326.

y probablemente nada tienen que ver con «ona»=lo bueno. Creo que la etimología de Isasti y de todos sus seguidores es popular, más bien piadosa que científica, y que está basada, en parte, en el recuerdo de la palabra castellana Nochebuena.

En un estudio—que por otra parte es bastante arbitrario—debido a fray Eusebio de Echalar, me parece que está señalada la verdadera etimología de «Olentzaro», entre muchos embrollos. Por eso voy a rehacer parte de la argumentación de este autor con un poco de claridad (31).

Partiendo de la significación doble de «zaro»=tiempo y noche, el señor Echalar dice que «Olentzaro» tiene un sentido y «Onentzaro» otro.

«Olentzaro» lo relaciona muy justamente con la fiesta de la O, según mi parecer. En el Concilio X de Toledo, que tuvo lugar el año 656, en el primer canon se estableció la fiesta de la Espectación el 18 de diciembre: «Sancitur ut ante octavum diem, quo natus est Dominus, Genitricis quoque eius dies habeatur celeberrimus...» (32). Esta fiesta, que es sin duda la más antigua de todas las dedicadas a la Virgen por iglesia occidental (33), en la Edad Media se funde con la costumbre de cantar las «Antiphonae majores», antes y después del «Magnificat», que comienzan todas con O, y que son siete, empezándose con la primera el día 17 de diciembre, es decir, la víspera de la Espectación, y acabándose el 23, poco antes del Nacimiento. Las «An-

(31) Eusebio de Echalar, *Disertación sobre el análisis e interpretación de los nombres toponímicos vascos*, en el tomo I de *Navarra*, de la *Geografía general del país vasco-navarro* (Bacelona, s. a.), págs. 1.080 1.081.

(32) *Colección de cánones de la Iglesia española...*, con notas e ilustraciones, por D. Juan Tejada Ramiro. Tomo II (Madrid, 1850), página 409. Enrique Flórez, *España Sagrada*. Tomo VI (Madrid, 1773), página 199.

(33) L. Duchesne, *Origines du culte chrétien* (París, 1920), pág. 285. En el siglo VII se copian por la Iglesia occidental las fiestas orientales a la Virgen.

tiphonae» comienzan así: «O Sapientia...» (día 17), «O Adonai...» (día 18), «O Radix...» (día 19), «O Clavis...» (día 20), «O Oriens...» (día 21), «O Rex...» (día 22), «O Emmanuel...» (día 23). En cualquier misal pueden verse. Estas antífonas han originado probablemente la advocación, tan popular en España, de Nuestra Señora de la O, aun cuando el padre Pedro de Rivadeneira, en su «Flos Sanctorum», dice que es ceremonia privativa de la Iglesia de Toledo la de que cuando se concluye la oración de las vísperas de la Espectación, todos los eclesiásticos que están en el coro lancen grandes voces en señal de ansia, pronunciando la letra O, y pudiera llamarse así también por esto (34).

Mas, por otra parte, y esto es lo interesante, debemos tener en cuenta que à dichas antífonas el pueblo de Francia les llama, o ha llamado, «les o de Noël», y de aquí salió en la Edad Media la denominación de «les oleries»=la época de las O, que en vascuence es exactamente «Olentzaro-a» (35).

9) Si la fiesta de la Virgen de la O es típicamente española, la fiesta de «les oleries» se ha celebrado en Francia particularmente, con formas dignas de estudiarse.

Por ejemplo, en tierra de La Brie, en este período del adviento en que se cantan las antífonas, los muchachos cantores de las parroquias rurales llevan en triunfo cada día al camarada encargado de cantar la O correspondiente, en

(34) Véase el comentario de TEJADA en la citada *Colección de cánones*, etc. Tomo II, pág. 409.

(35) Art. «O» en el *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, de DU CANGE. Tomo IV (París. Didot, 1845), pág. 665: «Sic dictae Autiphonae septem, quae in Ecclesia Adventus Domini tempore cantantur, quod ab O, admirationis nota, principium habeant. Vide Honorium Augustodun, lib. 3. Gemmae animas, cap. 5, et Durandum, lib. 6. Ration., cap. II, núm. 4. Statuta antiqua canonicorum S. Quintini in Viromanduis: Vinum de pastibus, de pòst. meridiis, caritatibus, et de omnibus O, ante Natale debet esse vinum decens refectorium.

" F. eodem sensu, *Oleries*, in Lit. remiss. ann 1478, ex Reg. 206 Chartoph, reg. ch. 84: Le Dimanche dernier des Oleries de devant Noel, le suppliant ala aux nopces à Joy le moustier.»

casa del cual son obsequiados (36). Esta fiesta se hallaba muy extendida en otras partes de Francia.

En consecuencia, se puede pensar en nuestro caso particular que el que a la personificación de «Olentzaro» se le haya dado el carácter de embajador con que aparece en las coplas se debe a que representa el último período de adviento, de la expectación del parto de la Virgen. En cuanto a las famosas «olen...», «onen...», etc., parece que en su totalidad se han de relacionar con el viejo nombre francés de «oleries», de modo directo, teniendo en cuenta las alternancias citadas y un muy posible proceso analógico.

Que el nombre de «Olentzaro» haya venido a España por influencia francesa es casi indudable además, porque, como observaba mi tío, su área de difusión y las costumbres con él relacionadas de modo directo apenas rebasan el límite que tuvo el obispado francés de Bayonne hasta la época de Felipe II, en tierra que políticamente era española (37). En 1566, cuando Felipe II solicitó que pasaran a formar parte de la diócesis de Pamplona, eran cuatro los arciprestazgos españoles bajo la jurisdicción del obispo de Bayonne; el de Fuenterrabía (con Irún, Lezo, Rentería, Oyarzun y Pasajes); el de las cinco villas (con Lesaca, Vera, Echalar, Yanci y Aranaz); el de Santesteban (con los pueblos del valle del mismo nombre y los de Bertiz, Zubieta y Goizueta) y el valle del Baztán. Pero en tiempos medievales, a fines del siglo XII, parece que los obispos bayoneses tenían jurisdicción sobre San Sebastián y Hernani y otras tierras (38).

Creo, pues, que la clave de la palabra ya se ha hallado. Las canciones de cuestación de «Olentzaro» en las que aparece el personaje como embajador son, en cierto modo,

(36) OSCAR HAVARD, *L'avent et les coutumes populaires, les aubades de Calène, a Marseille, et les O de l'avent dans les campagnes de la Brie*, en «Les fêtes de nos pères» (Tours, s. a.), págs. 255-256.

(37) PÍO BAROJA, op. cit., pág. 280.

(38) V. DUBARAT, *Le missel de Bayonne de 1543 précédé d'une introduction* (Pau-Paris-Toulouse, 1901), págs. XXX-XXXI.

equivalentes a los cristianos «O de Noël» de Francia. El vascuence de algunas coplas es evidentemente muy moderno, por otra parte. Hay en ellas palabras y aun frases enteras, que revelan una influencia considerable del castellano, e incluso un especial conocimiento de esta lengua, impropio de las gentes de los caseríos, como, por ejemplo, decir «parte emathera» o «embajadoria». Otros castellanismos más vulgares son: «entendimentu», «pipa», «kapoya», «paria», «merendatu», «botilla», «portuna», «tristia», «arropak», «konsolatu» e «intentziyua». Tal vez las coplas hayan sustituído a otras de las que nos quedan pocos vestigios. Con posibilidad, las recogidas en San Sebastián y el apartado valle de Larraun son de época anterior a las recogidas por mí en Vera, y corresponden a un período en el que el personaje tenía caracteres generales más arcaicos.

10) Pero ¿quién era el gigante carbonero de numerosos ojos rojizos, que andaba con una hoz, que se calentaba con el tronco de Navidad, representado por un muñeco de paja que en casos ardía, como en Lesaca? Creer que su personalidad se ha formado sobre la costumbre cristiana es una candidez. Si prescindimos de las canciones de cuestación, nos quedan una serie de datos suficientes para pensar que estamos ante un caso típico de esfuerzo de cristianización de un mito y de unas costumbres viejísimas.

Las coplas modernas, llenas de palabras castellanas, de pueblos relativamente grandes, como Oyarzun, Vera y Lesaca, nos hablan de un tipo borracho y glotón que se transforma de repente en el anunciante del nacimiento de Cristo. Las creencias y supersticiones de los mismos pueblos nos hablan de un ser misterioso y terrible. Nuestro «Olentzaro» es algo semejante al Dionysos griego, que en las «Bacantes» de Eurípides y en tradiciones antiguas es una divinidad terrorífica, y en «Las ranas» de Aristófanes es un tipo grotesco. Indudablemente, la necesidad de burlarse de los dioses ha existido en la Humanidad desde hace mucho, y un estudio de los elementos cómicos en el paganismo podría

ser muy provechoso. Pero parece que el carácter burlesco siempre es secundario, hasta que no hay partes interesadas en exagerarlo. La religión católica ha podido tener interés en ridiculizar mitos en más de un caso. Los ejemplos clásicos de ridiculización se hallan en los padres de la Iglesia que se aprovechan de los escritos de autores satíricos, escépticos y mordaces como Luciano, que pusieron en solfa a las divinidades paganas. Vamos a intentar aclarar el carácter místico primitivo de nuestro gigante vasco.

11) En primer lugar insistiremos en que la fiesta y mito de «Olentzaro» entran de lleno en el grupo de las típicas fiestas del solsticio de invierno. Los exégetas y críticos católicos han comprobado que el poner la fiesta de la Natividad de Cristo en la época del solsticio de invierno obedece a un sentimiento de rivalidad con el mithraismo. Tal es, por ejemplo, la tesis que insinúan monseñor Duchesne (39) y el abate Vacandard (39 bis). Mithra, el sol invicto, que en el siglo III adquiere una extraordinaria popularidad en el Imperio romano, tenía también la fiesta dedicada a la conmemoración de su nacimiento—el «Natalis invicti»—el 25 de diciembre, el día en que se reputaba que el sol comenzaba a crecer, a renacer. Cristo mismo, en muchos casos, es llamado sol, y como sol es anunciado el Mesías en los textos proféticos (40). Hay veces en las que los padres de la Iglesia hablan claramente, no del nacimiento de Mithra, sino del de el sol (41).

(39) L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, págs. 271-281.

(39 bis) VACANDARD, *Les fêtes de Noël et de l'Epiphanie*, en «Etudes de critique et d'histoire religieuse». Troisieme serie (París, 1912), páginas 16-18, especialmente.

(40) VACANDARD, op. cit., págs. 16-17, cita textos de Malaquías (IV, 20), San Lucas (II, 32) y San Cipriano, que en *De orat, dominica*, 35, llama a Cristo: «Sol verus et dies verus». San Ambrosio, San Gregorio Nazianzeno, San Juan Crisóstomo, Zenón de Verona, San Gregorio Magno, etc.

(41) VACANDARD, op. cit., pág. 18, n. 2, recuerda uno de San León (sermón XXII, 6): «De quorumdam persuasione pestifera, quibus haec

Sería vano e inexacto querer reducir todas las formas del culto al sol que se encuentran en el solsticio de invierno a vestigios del mithraismo. El folklore europeo y la filología nos muestran la existencia en esa fecha de cultos solares variados, con una raíz indoeuropea arcaica, siendo el mithriaco uno de tantos.

Con relación a España en particular, donde el mithraismo tuvo poco desarrollo, los vestigios que hallemos nos podrán servir para seguir por otros derroteros (42).

12) Atendiendo a las ideas míticas que se tienen en los caseríos de «Olentzaro» y prescindiendo de los rasgos cristianos, podemos definirlo así: « Gigante que se cree que baja a los hogares en la Nochebuena, a las doce en punto, para calentarse con el tronco que arde en el hogar aquel día. Dicen que tiene los ojos sanguinolentos, rojos, y tantos como días el año, más uno. Es carbonero de profesión, lleva la cara tiznada y una hoz en la mano. A veces se le representa por un maniquí de paja, que luego es quemado, y se le atribuye un carácter medio terrorífico, medio grotesco.»

Encontramos, pues, en primer lugar, que «Olentzaro» está relacionado de un modo estrecho con el tronco de Navidad, al que en Oyarzun se llama «Olentzaro-enborr». A este tronco se le atribuyen virtudes especiales. Azkue dice que en algunos valles y puntos de Navarra a la Nochebuena y Navidad llaman «xubilaro»=época del tronco (de «xubil»=tronco y «aro»=época), «xuklaro» en Basse Nava-

dies solemnitatis nostrae non tam de nativitate Christi quam de novi, ut dicunt, solis ortu honorabilis videatur». Otro de San Máximo de Turín (homilia CIII): «Bene quodammodo Deo providente dispositum est ut inter medias gentilium festivitates Christus Dominus oriretur et inter ipsas tenebrosas superstitiones errorum veri luminis splendor effulgeret».

(42) Distintas influencias para la formación de la fiesta de Navidad se mencionan, brevemente, en R. S. Conway, *Ancient Italy and modern Religion* (Cambridge, 1933), págs. 122-137 («The road to Christmas»). Monseñor Duchesne, en su *Histoire ancienne de l'Eglise*. Tomo I (París, 1933), pág. 545, nota 2, indica también que la fiesta no era especial, exclusiva de los mithraistas.

rre (43). Este nombre es mucho más antiguo que el extendido de «Gabon»=traducción literal de Nochebuena, y con el de «Eguberri»=día nuevo, nos revela un estadio precristiano. Epoca del tronco o días nuevos («Eguberriak») llamarían los antiguos vascos a las fiestas del solsticio del invierno en un principio. Los nombres de «Olentzaro», «Gabon» y el más extendido del mismo tronco de Navidad, que es «gabonzuzie» (44), son mucho más modernos. Vamos a estudiar un poco los caracteres de este tronco.

En Esquiroz y Elcano (Navarra) no ponen un solo tronco al fuego, sino tres: uno para Dios, otro para honra de la Virgen y otro para la familia. La mañana de Año Nuevo ponen al primero de los tres en el umbral, y obligan a todos los animales a pasar por encima. Si no es a primeros de año, se celebra el rito el día de San Antonio Abad y así se cree que los animales quedan libres de desgracia para todo el año (45). Un informe parecido recogió Azkue en Araquil (46), y el mismo cuenta cómo en Ibarruri (Vizcaya), para matar las alimañas, esparcen formando una cruz las cenizas del día de Navidad por el campo, en el día de San Esteban (47). En otras tierras de España arde igualmente el tronco de Navidad. San Martín Dumiense, obispo de Braga, a fines del siglo VI, nos habla de él y del culto que recibía en su diócesis como de algo terriblemente pagano (48).

(43) AZKUE, op. cit., pág. 326.
(44) BARANDIARÁN, op. cit., pág. 132.
(45) BARANDIARÁN, op. cit., pág. 133.
(46) AZKUE, op. cit., pág. 329.
(47) AZKUE, op. cit., pág. 329.
(48) Un pasaje famoso de su tratado *De correctione rusticorum*, 9, dice: «Nam ad petras, et arbores, ad fontes, et per trivia cereolum incendere, quid est aliud, nisi cultura Vulcanalia, et kalendarum observare, mensas ornare, et fundere in foco super truncum frugem, et vinum, et panem in fontem mittere? Quid est aliud, nisi cultura diaboli, mulieres in tela sua Minervam nominare, et Veneris denuntias observare, et quod Die in via excercetur attendere? Quid est aliud, nisi cultura Diaboli incantare herbas a maleficis, et invocare nomina Daemoniorum in-

En la Galicia actual lo encontramos. En la provincia de Lugo, por ejemplo (partido de Becerreá y Cervantes), echan al fuego de Navidad un gran «cepo», que luego se enciende casi todos o todos los días del año un poco y que se vigila y conserva con gran cuidado, porque cuando amenaza una calamidad, tempestad o granizada se pone a arder (49).

En Aragón arde durante tres días y sus cenizas se echan en la simiente del trigo. En Andalucía queda el vestigio que refleja la palabra «Nochebueno», con la que se designa al «tronco de olivo que sirve de cabecero a una candela» (50), como ocurre también en Castilla, como, por ejemplo, en Tendilla (Guadalajara), según me dijo en 1940 Angela Sanabria, natural de aquel pueblo, que me comunicó también que con él se dice que se calientan los pañales del Niño Jesús, echándose romero en la lumbre que forma. Acaso en Cataluña es dónde más tradiciones corren sobre él (51).

El gran enemigo de las supersticiones, Jean Baptiste Thiers, cura de Vibraie, describió muy bien las ideas y costumbres de los aldeanos franceses de su época en torno al «Buche de Noël», y copia unas rimas provenzales sobre él, muy curiosas, que dicen:

cantando?» *España Sagrada*. Tomo XV, pág. 433. Este texto lo recuerda MENÉNDEZ PELAYO en la *Historia de los heterodoxos españoles*. Tomo I (1.ª edición. Madrid, 1880), pág. 258, nota 2.

(49) JESÚS RODRÍGUEZ LÓPEZ, *Supersticiones de Galicia* (Madrid 1910), págs. 118-119.

(50) ANTONIO ALCALÁ VENCESLADA, *Vocabulario andaluz* (Andújar 1934), pág. 278, s. v. La explicación que da este autor de la palabra: «recibe este nombre, porque puede durar toda la noche», es inadecuada.

(51) Han recogido multitud de datos sobre ello los folkloristas catalanes y poseo referencias que me facilitaron mis colegas J. Amades y R. Violant y Simona. Por lo demás, el nombre de «Nochebuena» también se le daba en Valencia, AGUSTÍN F. BARREIRO, *Un capítulo de la historia inédita de Titaguas*, por D. SIMÓN DE ROJAS CLEMENTE, en «Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y memorias», tomo XI (Madrid, 1932), pág. 132.

«Souche baudisse
Deman sara panisse:
Tout ben cay entre,
Premes enfantan,
Cabres cabrian,
Fedes aneillan,
Prou bla et prou farino
De vin une pleno tino.»

(«Que se alegre el tronco — mañana es el día del pan; — que todo bien entre aquí, — que paran las mujeres, — que tengan crías las cabras, — que tengan crías las ovejas, — que haya mucho trigo y harina, — una cuba llena de vino.») (52).

También en Italia existe la costumbre de colocar el tronco de Navidad, y en Toscana este día es llamado «Ceppo», aludiendo al dicho tronco, al que se atribuyen virtudes fecundantes, asimismo (53).

Sin recurrir al estudio de la filología y mitología comparadas, podemos indicar la relación que este tronco tiene con el sol. Las ideas de sol, luz, fuego y madera, que en algunas viejas lenguas se ve que han estado relacionadas constantemente, en vascuence también lo están. Así, tenemos «egurr»=leña, «egun»=día y «eguzki»=sol, con la misma raíz que quiere decir luz celeste diurna. La palabra tormenta=«ekaitz» también se relaciona curiosamente con las anteriores, y el nombre «Eguberri» quiere decir día, luz o sol nuevos. El tronco de Navidad debemos de pensar que es una de las más viejas representaciones del sol, del productor de la luz y del calor.

La relación del sol con los vegetales aparece muy

(52) J. B. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacremens*, tomo I (París, 1741), pág. 303 (lib. IV, cap. III).

(53) Angelo de Gubernatis, *La mythologie des plantes ou les légendes du régne végétal*, tomo I (París, 1878), págs. 251-252 (art. «Noel»), 292-293 (art. «Souche»).

bien definida en las fiestas del solsticio de verano, en las que el símbolo solar es también una hoguera. Y las supersticiones del solsticio de invierno coinciden con las del solsticio de verano en más de un punto. Así, por ejemplo, en Aezcoa y Araquil (Navarra) creen, como en Aragón, que después de barrida la cocina y concluída la misa de gallo, si aparecen unos granos de cebada o trigo en ella, aquel año será de cosecha abundante. En Garay (Vizcaya) creen que poniendo un clavel en tierra la noche de Navidad brota (54). Estas supersticiones se relacionan con los supuestos florecimientos y fructificaciones que se dice que tienen lugar la noche de San Juan.

13) El árbol de luz de Noel, que actualmente nos parece propio de los pueblos septentrionales tan sólo, está relacionado con el tronco de Navidad. Esto lo notaron ya varios mitógrafos del siglo pasado, entre ellos el referido Angelo de Gubernatis.

En 1938 se publicó un estudio de Otto Huth sobre este árbol iluminado en los pueblos germánicos, en el que se discute su origen (55). En él hay una exposición de las diversas opiniones que se han defendido a partir de Mannhardt. Este gran folklorista del siglo pasado, así como M. Nilsson, lo conceptuaban como un vestigio del viejo culto europeo a los árboles y lo relacionaban con el árbol de mayo, etcétera. Autores más recientes, como Adolf Jacoby, creen que es un producto medieval, típicamente cristiano, en cuya formación ha influído la popularidad de las representaciones del árbol del Paraíso, etc. Otros investigadores, siguiendo la trayectoria de Mannhardt y ampliándola con arreglo a nuevos datos, defienden la relación del hecho de colocar el árbol en la época en que se coloca, con la creencia de que en ella, es decir, en el período del solsticio del invierno, de los doce días, aparecen en la superficie de la tierra los espí-

(54) Azkue, op. cit., pág. 328.

(55) Otto Huth, *Der Lichterbaum. Germanischer Mythos und Deutscher Volksbrauch.* (Berlin, 1938).

ritus y las almas, de los cuales eran representación las comparsas de enmascarados frecuentísimas en Alemania, como en España. Esta tesis defiende poco más o menos Otto Lauffer (56), y es la que me parece la más acertada, aun cuando se tengan en cuenta las correcciones de Huth.

El mundo de seres sobrenaturales y de muertos que anda suelto por la superficie de la tierra necesita calor y luz, y es propicio a los hogares en los que encuentra estos dos elementos: el tronco de Navidad y el árbol de luz sirven para proteger, resultan de un lado apotropaicos. De otro es muy posible, dada la semejanza de los ritos solsticiales de invierno con los de mayo, que Huth hace resaltar convenientemente (57), y la existencia comprobada en períodos precristianos de un culto al árbol cósmico o sustentador del mundo («Wetlbaum») (58), que el árbol de luz tenga además un carácter más trascendente. En las páginas que siguen hay algunos datos que pueden contribuir a hacer ver con claridad la relación efectiva de este árbol y del tronco con el árbol cósmico con los espíritus en un área mayor que la estudiada preferentemente por Huth.

El árbol de luz está adscrito muy generalmente a la fiesta llamada de «Jul», «Jeul», «Jol» (irlandeses, daneses y suecos); «Joule», «Jeole», «Yule», «Yu» (ingleses y escoceses); «Jehal», «Geol», «Gehuif» (anglo-sajones); «Joulon», «Joulo» (fineses y estonianos); (Gevyl», «Gevell» (celtas); «Jouls», (lapones), «Yule» (noruegos). En Noruega, por ejemplo, la fiesta de «Yule» dura hasta el día de Reyes. Además de plantar el ramo o árbol con motivo de ella, se hacía en casi todos las países citados un pan especial, que tenía determinadas virtudes. En el país vasco existe por lo menos la costumbre de que el padre de familia bendiga un pan el día de Navidad o la Nochebuena misma. Y el nombre de «Yule», en un principio, correspondía a una

(56) Otto Huth, op. cit., págs. 11-20.
(57) Op. cit., págs. 43-47.
(58) Op. cit., págs. 48-51.

fiesta que tenía lugar a mediados de enero, que era una fiesta de los difuntos. Durante ella aparecía, según creencias populares, «Frau Holle» con sus tropas de muertos, a los que se preparaban mesas especiales con alimentos y luces (59). Esta «Fraun Holle» es la misma que en otros países germánicos se llama «Perchta» o «Berta», la directora de los «Perchten».

Variaciones de creencias semejantes se extienden por toda la Europa germánica y septentrional. Por ejemplo, en Escocia creen que en la época de «Yule», que comienza con el «Tul-ya's e'en», los gnomos, o mejor dicho, los «trows», tienen permiso para dejar sus mansiones subterráneas y andar por la tierra en su superficie. La gente, mediante hechizos y conjuros, pretende preservarse de las malignas acciones de ellos, a los que se llama «The grey folk» (60). Es muy probable que la idea de que las brujas tienen sus conventículos especiales el día de San Silvestre en invierno, es decir, el último día del año, pero muy cerca del solsticio, y el de San Juan se relacione con la creencia en la salida de cortejos como el de «Frau Holle». Mas de ello trataré en una investigación especial sobre el problema de la brujería.

14) Más curioso que todo esto es para nosotros la semejanza que el mito de «Olentzaro» tiene con el misterioso mitó del folklore griego actual relativo a los llamados «kallikantzaroi» (singular: καλλικάντζαρος), estudiado ampliamente por J. Cuthbert Lawson (61). Se llama «kallikantzaroi» a unos seres míticos de los que se dice que aparecen durante los doce días que van de Navidad a la Epifanía, y que en unas partes se figuran como seres humanos y en

(59) W. A. Craigie, *The Religion of Ancient Scandinavia* (Londres, 1914), pág. 62.

(60) Andrew Cheviot, *Proverbs, proverbial expressions, and popular rhymes of Scotland* (Londres, 1896), pág. 429.

(61) J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Cambridge, 1910), págs. 190-255.

otras como animales. El mismo nombre está sujeto a grandes variaciones; pero la forma dada es la más corriente. Según creencia de muchos, el resto del año (exceptuados los doce días en que aparecen en la superficie de la tierra) los «kallikantzaroi» lo pasan en la parte baja del mundo ocupados en roer y cortar el gran árbol o una de las columnas sobre las que está la tierra. Durante los doce días que pasan arriba, el árbol o la columna quedan otra vez asegurados.

Los «kallikantzaroi» andan siempre de noche, tienen la cara ennegrecida y los ojos rojos y sanguinolentos. Cometen grandes fechorías, y entran en las casas por las chimeneas; se comen el gran puerco de la cena de Navidad, y su carácter terrorífico se mitiga por su proverbial estupidez. Así como al «Olentzaro» moderno de los vascos se le prepara un buen fuego con el tronco de Navidad, a los «kallikantzaroi», los campesinos griegos, que saben lo aficionados que son a bajar por las chimeneas de las casas, les ponen el mismo tronco, que debe arder durante los doce días, con ciertas hierbas mágicas para que no entren, aun cuando hay sitios en que se colocan ofrendas en las chimeneas para ellos. A veces, al frente de los mismos se dice que va uno denominado el «gran kallikantzaros» ὁ μεγάλος, ὁ πρῶτος, y ἀρχι-καλλικάντζαρος, etc. Según las investigaciones de Polites, aprovechadas por Lawson, estos seres míticos están relacionados de un modo directo con los hombres enmascarados que salen en el mismo período del solsticio en Grecia, practicando ciertas costumbres de carácter ritual (cuestaciones, etc.), y por otro lado es posible su relación con los antiguos centauros.

En Grecia, pues, como en España, el personaje («Olentzaro»), o los personajes (los «kallikantzaroi») míticos aparecen bajo la forma de máscaras o de representaciones, y también como hombres sencillamente, ya que en muchos casos los «kallikantzaroi» son seres humanos que han tenido el mal sino de nacer el día mismo en que nació Cristo, así como

«Olentzaro» es un pobre carbonero, que sirve como embajador de la nueva de este nacimiento.

En Macedonia, los «kallikantzaroi», que se llaman en singular καλικάντσαρος, y καλκάντσαρος, etc., tienen un carácter especial, y se les confunde con los hombres-lobos, de donde su nombre de λυκοκάντσαρος (62).

15) En la mitología europea de los pueblos célticos y germánicos hay, por otra parte, leñadores míticos que pueden relacionarse con estos roedores del árbol cósmico y con «Olentzaro» el carbonero armado de su hoz.

En altares galo-romanos aparece un leñador, «Esus», del que también habla Lucano (63), aunque sin que de su texto se pueda deducir que se trata de un leñador. Es en un altar famoso de París donde a «Esus» claramente se le ve con un hacha en posición de dar un golpe a un árbol. En un altar de Tréves hay el mismo personaje indudablemente, pero sin epígrafe. Según la interpretación de Salomón Reinach, las diversas escenas que aparecen en los dos altares representan este acto enigmático: «El leñador divino hiende el tronco del árbol del toro con las tres grullas» (64). Esto constituye, como el mismo señala, una adivinanza. Pero según el mismo se puede pensar que el árbol es un árbol cósmico, como el toro es un toro cósmico. Lo que resulta indudable es que el toro, con las tres grullas y el árbol, están estrechamente relacionados, y que «Esus» está en posición de hendirlo con su hacha.

«Esus» no era, probablemente, un dios de primera importancia ni adorado en muchos sitios, y los escoliastas de Lucano lo confunden con Marte y Mercurio. En uno de los escolios de Berna se dice que a «Hesus», Marte, se le aplacaba suspendiendo a un hombre de un árbol hasta que los

(62) G. F. Abbot, *Macedonian Folklore* (Cambridge, 1903), páginas 73-76.

(63) Lucano, *Farsalia*, I, 445.

(64) Salomon Reinach, *Tarvos Trigaranus*, en «Cultes, mythes et religions», tomo I (París, 1905), pág. 243.

miembros se le dividieran y destrozaran (65). De estos leñadores divinos aparecen en las tradiciones nórdicas con frecuencia cortando árboles misteriosos, como, por ejemplo, en el «Kalevala», el héroe invocado por «Wäinämöinen» (66). Probablemente son especializaciones de un mito viejísimo mucho más generalizado.

16) La confusión de los mitos solares con los mitos vegetales y de los espíritus, se aprecia en otros hechos folklóricos de un modo clarísimo. Un ejemplo quiero poner aquí que es altamente significativo y curioso: en la provincia de Alava, en algunos pueblos, las máscaras y el tronco que se coloca el día de Navidad en los hogares, el viejo tronco solsticial ya estudiado, reciben casi el mismo nombre, pudiéndose sospechar, en consecuencia, que este tronco en otra época tenía a la vez una representación con aire humano. Nuestro conocimiento del mito de «Olentzaro» nos permite afianzarnos y pensar que «Olentzaro» no sólo es el carbonero divino y el representante de los muertos que vienen al mundo durante el solsticio, sino que es el símbolo del sol mismo a la vez, siguiendo el carácter antinómico que tienen la mayoría de los mitos y ritos folklóricos (67).

(65) Salomon Reinach, *Teutates, Esus, Taranis*, en «Cultes, mythes et religions», tomo I, pág. 208.

(66) *Le Kalevala, épopée nationale de la Finlande, d'aprés la traduction de Léouzon Le Duc* (París, 1926), págs. 9-14 (segunda runa).

(67) D. Federico de Baraibar y Zumárraga, en su *Vocabulario de palabras usadas en Alava* (Madrid, 1903), registra los nombres siguientes de las máscaras: «cachi», abreviatura de «cachidiablo» o «cachiporra» (pág. 62); «cachimorro» (Alegría) (pág. 62); «cachitos» (Alegría) (página 62); «mochoroco» (Ozaeta, Narbaja) (pág. 173); «morroco» (N. E. de Alava) (pág. 176); «porrero» (llanada de Alava) (pág. 209); «porroco» (N. E. de Alava) (pág. 209). Los nombres más curiosos aquí son «morroco» y «porroco», porque el mismo Baraibar (págs. 209-210) dice que al tronco que se pone en los hogares el día de Navidad y que se conserva cuidadosamente, terminada la cena, se le llama «porrondoco». Este tronco se dice que tiene las consabidas virtudes: «Cuando amenaza tempestad, el porrondoco vuelve a la lumbre, y, según popular y arraigada creencia, la desarma, desvanece y conjura.»

Resumiendo nuestro modo de pensar, diremos que el mito de «Olentzaro» es un mito solar en parte, semejante a otros de gran tradición entre los europeos; pero que en parte es también un mito relacionado con la noción de la bajada de los espíritus a la tierra y la creencia en el árbol o tronco cósmico, habiéndose añadido a estos caracteres fundamentales otros elementos de origen arcaico, sin embargo. Con el Cristianismo adquirió aún varios más, y entre ellos el nombre que ahora lleva, caracteres que han ido borrando a los antiguos.

JULIO CARO BAROJA

Analogías gallego-portuguesas en el Cancionero popular

Preliminar bibliográfico

El temario objeto de las notas presentes ha sido, en cuanto a la comparación de cántigas, centro de atención de investigadores de ambas orillas del Miño, especialmente durante los últimos años.

Como hecho sintomático que preludia estas investigaciones de paralelización folklórica debe citarse el de que el eminente hombre de letras lusitano Teófilo Braga prologue el «Cancionero popular gallego» (1) de Pérez Ballesteros, en donde ya el mitógrafo portugués expresa la semejanza existente en los cantos populares de Galicia y Portugal coincidiendo con las costumbres. Síguense después artículos diversos de escritores portugueses como los que adelante detallaremos y los de escritores gallegos tal y como Rodríguez Elías en «La Copla galaico-lusitana» (2), tratando de poner de relieve aquella semejanza, así como, en tanto, algunos escritores de Galicia al publicar sus hallazgos folklóricos y etnográficos anotaban tales analogías con vivo interés.

---

(1) J. Pérez Ballesteros: *Cancionero popular gallego y en especial de la provincia de La Coruña*, tres vol., Madrid, 1885-86.

(2) A. Rodríguez Elías: *La copla galaico-lusitana*, «Boletín de la Real Academia Gallega», 1920.

Es en 1923 cuando el distinguido investigador portuense Fernando de Castro Pires de Lima, en apéndice a su primera serie del «Cancionero de San Simão de Novais», población situada «num cantinho minhoto incluido no Concelho de Vila Nova de Famalicão» (3), muestra su sorpresa al hallar, a la vista del Cancionero de Ballesteros, «a semelhanca, a quasi identidade entre a poesia popular galega e a portuguesa».

Ciertos paralelos a una práctica popular trasmontana, dados a luz en la «Revista de Guimaraes», por dos escritores gallegos en los que se aludía nuevamente a la semejanza de los Cancioneros populares de uno y otro país (4), unido a la aparición casi sincrónica del «Cancioneiro das Ribeiras do Tea» (4 bis), pequeña manifestación de la riqueza folklórica de una región gallega, dieron motivo al ilustre Profesor de la Universidad de Porto D. Joaquin R. dos Santos Junior, para la publicación de sus «Afinidades galaico-portuguesas de folklore» (5), aportación valiosa para una futura y extensa labor comparativa.

Vuelve Castro Pires de Lima con nuevos arrestos en 1930 a poner de manifiesto la analogía de ambos Cancioneros, dando a luz «Afinidades galaico-minhotas do Cancioneiro popular» (6), hallando la conclusión de que «con pouca diferença, se canta, quer no Minho, quer na Galiza o mesmo Cancioneiro», persistiendo en 1934, al publicar sus «Identidades galaico-minhotas no Cancioneiro de S. Simão de Novais» en su misma tesis, por entender que es realmente el de «identidad», siguiendo al que esto escribe, el término

(3) F. de Castro Pires de Lima: *Cancioneiro de S. Simao de Novais*, Guimaraes, 1923.

(4) F. Bouza Brey y F. L. Cuevillas: *Paralelos gallegos a una práctica popular trasmontana*, «Revista de Guimaraes», vol. XXXVIII, 19-28.

(4 bis) F. Bouza Brey y L. Brey Bouza: *Cancioneiro das Ribeiras do Tea*, La Coruña, 1929.

(5) Porto, 1929.

(6) Santiago, 1931.

que mejor explica la casi igualdad de la trova popular de las dos provincias —Galicia y el Minho— separadas o unidas por la cinta del río que a la última da nombre (7).

Y sobresaliendo con el expresado investigador en esta labor comparativa, Santos Junior ciñe más su campo de acción al confrontar los «Cantares vianeses e o folklore da Galiza» (8) y lo extiende a toda la tierra portuguesa al anotar en «As telhas do teu telhado» (9), las cántigas gallegas que constituyen paralelo con otras de Portugal sin distinción de regiones dentro de la nación vecina.

Las notas bibliográficas precedentes son las más concretas y directamente han atacado el tema; mas ya con anterioridad otras personalidades de la investigación literaria popular de Galicia y Lusitania, tales como Machado y Alvarez, Leite de Vasconcellos, Murguía, Martínez Salazar, Carolina Michaelis..., con más o menos extensión se han hecho cargo en sus obras del mismo fenómeno.

Afinidades e identidades en el Cancionero galaico-portugués.—Sus causas

Entre los Cancioneros de Galicia y de Portugal —que aunque tengamos que contemplarlos bajo un punto de vista geográfico como separados, no son sino dos aspectos de un mismo y grande Cancionero— se dan *afinidades de concepto* e *identidades de dicción*. Ambos términos son fácilmente comprensibles y tienen como origen común una causa remota de parentesco que estrecha y vincula de firme manera a gallegos y portugueses y más particularmente a los situados al norte del río Duero.

En efecto, además de que las medidas antropológicas con sus índices craniométricos no rechazan la originaria

(7) Viana do Castelo, 1934.

(8) Viana do Castelo, 1932.

(9) J. R. dos Santos Junior: *As telhas do teu telhado*, Santiago, 1933.

comunidad de ambos agregados étnicos, es evidente que la existencia de una civilización uniforme en los remotos tiempos prerromanos se muestra en los monumentos prehistóricos, ya en los megalíticos con sus expolios cerámicos y pétreos, ya en la época del bronce con sus metalurgias de hachas de talón, sus espadas y sus jarretieras áureas, ya en la cultura del hierro con sus poblados castreños, sus citanias, sus casas circulares, su onomástico común, su arte decorativo de vasijas y de viviendas, sus dioses indígenas, sus costumbres guerreras...

Durante la invasión romana y en el período suevo, sin soluciones de continuidad racial, han vivido gallegos y portugueses de Duero arriba la misma cultura, en la misma comunidad de intereses, luchando con unanimidad de esfuerzo con un enemigo que les era común. Al fin han quedado influídos en análoga proporción de la cultura del invasor.

«Pueblos así hermanos —dice un significado escritor lusitano— deben exteriorizar también sentimientos colectivos afines, deben vivir a la par, deben sentir de diferente modo a como sienten otros pueblos, esto es, de un modo particular y muy propio. Y así es en verdad» (10).

De esta suerte, no son solamente las canciones las que revisten analogía en ambos pueblos. Son también las leyendas, esas originales y bellísimas leyendas de nuestros castros que nos ligan al folklore centroeuropeo como un eco de nuestra ascendencia secular. Son los refranes, los juegos, las costumbres agrícolas, las fiestas religiosas, los trabalenguas, todas las manifestaciones, en fin, del saber del pueblo en una y otra orilla del sacro río los que presentan extraña similitud.

Pudo decir por ello un escritor insigne: «Um grande número de Anexins, Parlendas infantís e Superstiçoes, similhantes nos dois paizes, acusan a sua antigua unidade

---

(10) J. R. dos Santos Junior: *Portugal e a Galiza irmâ*, art. en la Rev. «Apolínea», Porto, octubre de 1933.

ethnica quebrada pela boçalidade egoista de unha política sem plano» (11) y recientemente otro destacadísimo, honor de la investigación literaria medieval de nuestro país y del suyo: «Portugal não termina propiamente no rio Minho. Para além déle, até ao Cantábrico, ha ainda un pedaço de terra encantadora, que é a continuação geográfica e sentimental do noso pais, embora não seja o seu *terminus* político. O conhecemento de esa regiao de além-Minho é, pois, necesario a todo o portugués medianamente culto e tem para o portugués decididamente instruido um interesse fundamental...: o estudo da Galiza de hoje no que ela tem de tipicamente popular e *enxebre* ajúdanos a compreender o que fumos ha muito tempo e afinal e con tudo o que somos ainda hoje» (12).

Es, pues, el alma común de gallegos y portugueses, informada, movida, alentada por los mismos deseos, las mutuas ansias, las tristezas profundas, las sanas alegrías, los goces y los desvelos amorosos, la que al expresar en el medio igual de una pródiga naturaleza, de melancólicos velados horizontes, de ponientes de púrpura y alboradas de perla, tiene que exhalar idénticos conceptos porque la saudade, esa flor que sólo el huerto del noroeste sabe cultivar, preside nuestro sentimiento.

A la afinidad conceptual acompaña en el Cancionero de ambos países la *identidad de dicción*.

Nace esta identidad de expresión del trasiego de la población de ambos grupos étnicos. Trabajadores de ambos sexos, por lo general picapedreros, se adentran a buscar ocupación temporal, en Galicia los portugueses y en Portugal los gallegos. Muchos de ellos adquieren la nacionalidad del país vecino porque el amor de una mujer les retiene definitivamente. En los pueblos fronterizos, en especial los que asientan en la raya seca, el intercambio es fre-

---

(11) T. Braga: op. cit. p. XLVII.

(12) Rodrigues Lapa: *Cantares galegos*. Conferencia pronunciada en 10 de febrero de 1935, publicada en Lisboa en 1936.

cuente, no ya por los enlaces matrimoniales que son cosa corriente, sino por la concurrencia a ferias, mercados y romerías cercanas de uno u otro país. Los marineros de Póvoa de Varzín vienen al Monte de Santa Tecla, en La Guardia, trazan sus marcas familiares en la puerta de la capilla y desde el mar tormentoso invocan el auxilio de la santa epónima:

Minha rica Santa Trega
dai-nos ventinho da popa,
que nos queremos ir embora
e temos a vela rota (13).

Por cierto que esta cántiga tiene su análoga en Galicia:

Madre de Dios de Chanteiro,
déano-lo vento en popa
que somos os mugardeses
levamos a vela rota (14).

Por el contrario, los romeros gallegos acuden al santuario de A Peneda, en Portugal, y le cantan a la imagen de la Madre de Dios que allí se venera:

Miña Virxen da Peneda
que tan alta se foi pór
entre cotos e penedos,
carballiños arredor (15).

Esta cántiga de romería tiene a su vez paralelo portugués:

Ó Senhora da Saúde
stais num alto tam subido
a fazer tantos milagres,
que por Deus é permitido (15, bis).

---

(13) A. Santos Graça: *O Poveiro. Usos, costumes, tradiçoes e lendas*, Vilanova de Famalicao, 1932, p. 31.

(14) Pérez Ballesteros: op. cit., vol. I, p. 197. En el vol. II página 290 trae variante alusiva a otro santuario, recogida en Vivero.

(15) A. Saco y Arce: Cántigas pubilcadas en el «Boletín de la Com. de Monumentos de Orense», vol. IV, núm. 80 y sgtes.

(15, bis) Castro Pires de Lima: *Canc. de S. Simão de Novais*, segunda serie, cantiga núm. 955.

Pongamos algunos ejemplos de *afinidades de pensamiento y de identidades de expresión.*

Cántigas *de pensamiento afin,* son éstas:

Eiquí veño que me pagues
todo o meu tempo perdido.
¡Xa non che falo das solas
que por tí teño rompido! (16).
(*Calvos de Randín.*)

Ja tenho os sapatos rotos
de ir e vir ao teu quinteiro:
¿qué habia de ser de min
se no fora sapateiro? (17).
(*Minho.*)

Teño unha herba na horta
que reventa pol-o pé;
tamén outro ha reventar
por decir o que non é (18).
(*Idem.*)

A cana verde no mar
arrebenta ao nascer;
assim rebentem os olhos
a quem me não pode ver... (19).
(*Idem.*)

Fuches falar mal de min
a xunto dos meus amores.
Fai de conta que botache
auga por riba de frores (20).
(*Ribeira do Tea.*)

Fuches dizer mal de min
so meu amor por desprêzo;
deitaste azeite no lume
inda ficou mais aceso (21).
(*Portugal.*)

O anelo que me deche
foix no dia do Señor.
Heme grandiño do dedo
e pequeniño en amor (22).
(*Idem.*)

O anelo que me deste
era de vidro, quebrou;
o amor que tú me tinhas
o anel o demostrou (23).
(*Barcelos*).

Cando quixen non quixeche
ora queres i-eu non quero,

Quando eu quis tu não quiseste,
tiveste opinião:

(16) F. L. Cuevillas y Joaquín Lorenzo: *Vila de Calvos de Randín,* Santiago, 1930.

(17) F. de Castro Pires de Lima: *Identidades...*, cit. en el texto.

(18) Cuevillas-Lorenzo: op. cit.

(19) Castro Pires de Lima: *Identidades...*, cit.

(20) Bouza Brey-Brey Bouza: op. cit.

(21) Jaime Cortesao: *Cancioneiro popular. Antología precedida dum estudo critico,* Porto 1914, cántiga núm. 264.

(22) Bouza Brey-Brey Bouza: op. cit.

(23) Santos Junior: *Afinidades...*, op. cit. en el texto.

levarás a vida triste
que eu ben alegre cha levo (24).
(*Idem.*)

Paloma que vas voando
por riba de aquel convento,
toma, lévalle esta carta
ao meu amor que está dren-
[to (26).
(*Arousa*).

agora queres, eu nao quero,
tenho minha presunção (25).
(*Idem.*)

Vai-te, carta aventurada,
nas asas dum passariño.
Vai leva-la à minha amada
não caias pelo caminho (27).
(*S. Simão de Novais*).

Cántigas *idénticas en la expresión*, son estas otras:

O cariño que che teño
e mais o que che hei de ter
caban na casca de un hovo
e mais non-a ha de encher (28).
(*Ribeiras do Tea.*)

O amor que eu te tenho
e mais o que te hei-de ter
cabem na casca de un hovo
e ainda não o hão-de encher (29).
(*Viana do Castelo.*)

Non quero zapato baixo
que se me enterra na area.
Non quero amores na vila
que os teño na aldea (30).
(*Godos.*)

Não quero sapato alto
que se me enterra na area.
Não quero o amor da vila,
que ja o tenho na aldea (31).
(*Vila-Real.*)

Pica, canteiriño, pica,
pica na pedra miuda,
pica na muller allea
que outro picará na túa (32).
(*Villagarcía.*)

Pedreirinho, pica, pica,
pica na pedrinha dura;
pica na mulher alheia
que outros pican na túa (33).
(*Viana do Castelo.*)

---

(24) Bouza Brey-Brey Bouza: op. cit.

(25) Santos Junior: *Afinidades...*, op. cit.

(26) F. Bouza Brey: *Cántigas populares da Arousa*, La Coruña 1931.

(27) Castro Pires de Lima: *Afinidades...*, op. cit.

(28) Bouza Brey-Brey Bouza: op. cit.

(29) M. Afonso do Paço: *Cancioneiro de Viana do Castelo*, Braga 1928, cántiga núm. 868.

(30) Bouza Brey: *Cántigas pop. da Arousa*, cit.

(31) Augusto C. Pires de Lima: *Cancioneiro popular de Vila-Real*, Porto 1928. Publica la colección recogida por Luis Esteves de Aguiar.

(32) Bouza Brey: *Cantigas...*, cit.

(33) Afonso do Paço: op. cit.

Aqui tés meu corazón
c-unha chave para o abrir;
nin eu teño mais que darche
nin ti mais que me pedir (34).
(*Galicia.*)

Aqui tens meu coracão
e a chave para o abrir;
não tenho mais que te dar,
nem tu mais que me pedir (35).
(*Vila-Real.*)

Pasei pol-a tua porta
pedin auga non ma deches,
en pasando pol-a miña
farei como ti fixeches (36).
(*Ulla.*)

Passei pela tua porta
pedi agua, não ma deste:
quando pasares a minha
farei como me fizeste! (37).
(*S. Simão de Novais*).

Chamácheme moreniña,
eche do polvo da eira;
xa me verás pra domingo
como a guinda na guindeira (38).
(*Elviña.*)

Chamáste-me trigueirinha,
isto é do pó da eira;
tu me verás no domingo
como a rosa na roseira (39).
(*Turquel.*)

Quen fala de min, quen fala
quen fala de min quen é?
Será algún zapato vello
que non me sirve no pé (40).
(*Ribeiros do Tea.*)

Quem fala de min? Quem fala?
Quem fala de min? Quem'é?
É algún chinelo velho
que me não serve no pé (41).
(*Turquel.*)

Garganta, miña garganta,
miña garganta de neve,
nunca vou a romaría,
garganta, que te non leve (42).
(*Melide.*)

Garganta, minha garganta,
garganta de pura neve;
não vou a banda nenhuma
garganta que te não leve (43).
(*Viana do Castelo*)

---

(34) Es una de las cántigas glosadas por Rosalía Castro en sus *Cantares gallegos.*

(35) Augusto C. Pires de Lima: op, cit.

(36) Casto Sampedro-Filgueira Valverde: *Cancionero Musical de Galicia*, p. 97. «El Museo de Pontevedra», 1942.

(37) Castro Pires de Lima: *Cantares do Minho*, vol. I, cit., p. 96.

(38) Pérez Ballesteros: op. cit. vol. I, p. 162.

(39) José Diogo Ribeiro: *Turquel folclórico*, parte III, Esposende 1931, p. 32.

(40) Bouza Brey-Brey Bouza: op. cit.

(41) José Diogo Ribeiro: op. cit.

(42) Terra de Melide: publicación del Seminario de Estudos Galegos, Santiago, 1935. La recopilación folklórica fué dirigida por V. Risco.

(43) Afonso do Paço: op. cit.

Ti no mar e eu no mar,
ambos andamos perdidos:
ti no mar dos meus pesares,
eu no mar dos teus sentidos (44).
(*Galicia.*)

Eu no mar e tu no mar,
ambos andamos perdidos:
eu no mar dos teus agrados,
tu no mar dos meus sentidos (45).
(*Portugal.*)

Déixame pasar que vou
miñas veigas a regar;
mañan éche dia santo
temos moito que falar (46).
(*Ulla.*)

Voume embora, levo pressa,
levo água de regar;
falaremos pra domingo
que é dia de mais vagar (47).
(*Viana do Castelo.*)

O Manoel por ver as mozas
fixo unha fonte de prata.
As mozas no van a ela,
o Manoel todo se mata (48).
(*Villagarcía.*)

Manuel por ver as moças
fez uma fonte de prata:
as moças não vão á fonte,
Manuel todo se mata (49).
(*Beira.*)

Y podríamos seguir reuniendo en interminable serie las cántigas comunes a ambos Cancioneros, debiendo hacer presente que al hacer la anterior selección hemos procurado no repetir las semejanzas ya anotadas por los investigadores precedentes.

Pero, además, los más ilustres investigadores de la etnografía portuguesa han oído cantar en Portugal a mozos gallegos de uno y otro sexo y aún han recogido sus cantares.

Así, Leite de Vasconcellos, el saudoso Maestro y amigo nos cuenta cómo en Porto oyó cantar a gallegos las cántigas que transcribe, las cuales, por las alusiones que en

---

(44) Antonio de la Iglesia: *El Idioma Gallego. Su antigüedad y vida*, vol. III, La Coruña 1886, p. 125.

(45) Claudio Basto: *Flores de Portugal. Colecção de cem das mais lindas cántigas do povo portugués*, Porto 1926, cántiga 80.

(46) Sampedro-Filgueira: op. cit. p. 98.

(47) Alfonso do Paço: op. cit.

(48) Bouza Brey: *Cántigas...*, op. cit.

(49) P. Fernández Thomas: *Cançoes populares da Beira*, Coimbra 1923, p. 143. En el prólogo de esta obra da el ilustre Leite de Vasconcellos como «muito vulgar» esta cántiga, aunque sustituyendo «San Joao» por «Manuel».

ellas se hacen, debieron ser cantadas por gargantas de los alrededores de Santiago de Compostela, a lo que nosotros pensamos (50).

También D.ª Carolina Michaelis, la ilustre erudita, oyó recitar a una gallega el romance de Nadal que publica en uno de sus artículos (51).

¿Quién, por otra parte, no ha oído cantar en Galicia fados y otras canciones a hijos de Portugal, empleando como letra la redondilla, quadra o canto de *A-la-la-la*, composición octosílaba bien conocida, que es la métrica más empleada en el Cancionero popular?

Tenemos, pues, fuertes corrientes emigratorias e inmigratorias en la literatura popular entre Galicia y Portugal; mas, por lo que a Galicia se refiere es preciso tener presente que existe otra vía de penetración folklórica abierta por la emigración al Brasil, que en algunos municipios gallegos tal y como los alrededores de Pontevedra, especialmente en Puente Caldelas y Redondela, excluye toda otra corriente emigratoria, salvo la que se dirige al mismo Portugal que coincide con aquélla geográficamente.

Cántigas gallegas y cántigas portuguesas

Habida cuenta de este intercambio de las bellas producciones del alma popular entre ambos países, cabría preguntar cuáles cántigas han nacido en tierras gallegas y cuáles en tierras portuguesas.

La investigación está virgen en este punto; mas vale la pena intentar un primer ensayo sobre alguna cántiga famosa, que puede ser la siguiente que es de gran difusión en Galicia y Portugal aplicada a diversos santuarios:

---

(50) J. Leite de Vasconcellos: *Poesía popular galega*. Publicado en el «Annuario para o estudo das tradic. pop. portuguesas», Porto 1882, fué reproducido en «Opúsculos», vol. VII, 1938.

(51) Carolina Michaelis de Vasconcellos: In «Revista Lusitana», II.

San Benito de Lantaño,
casamenteiro das vellas,
porque non casas as mozas
¿que mal che fixeron elas?

San Gonçalo de Amarante,
casamenteiro das velhas;
porque não casais as novas?,
que mal vos fizeram elas?

La primera de estas cántigas la encontramos en Galicia aplicada al santuario de Lantaño, dedicada a San Benito; al convento de Canedo, de la devoción de San Antonio, y a San Andrés de Teixido, aunque, como es cántiga adaptable, se extiende a muchas otras devociones populares (52).

La segunda es la versión de Vizela, recogida por Pinho Leal (53), que presenta ligeras variantes en la provincia de Beira (54) y en muchos lugares de Portugal, como refiere Leite de Vasconcellos al dar a conocer una de ellas (55).

Se trata, pues, de una cántiga muy divulgada en las romerías de ambos países.

¿Cuál es su procedencia? ¿Donde ha nacido?

La cuestión nos la resuelve el epíteto del Santo a quien se dedica, pues en el folklore gallego no se encuentra solución al enigmático calificativo de «casamenteiro das vellas» y sí en el folklore portugués.

Cuenta Pinho Leal —y lo recoge Vieira Braga, el inteligente etnógrafo vimaranense— de esta manera el origen del remoquete:

«Era aquí —en S. Paio de Vizela— abade o santo, e na sua faina pastoral, percorrendo a freguesía emcontrou uma sua parroquiana ja velha, pobre e que sô inspirava compaixão, à qual dirigiu a palavra e lhe preguntou porque não havia ela de casar (era solteira) para ter quem a amparasse.

---

(52) F. Maciñeira: *San Andrés de Teixido*, Coruña, 1921. Vide además las op. cit. de Bouza Brey: *Cántigas...* y de Bouza Brey y Brey Bouza.

(53) Citado por Alberto V. Braga: *San Gonçalo. Culto e lênda das bandas do seu berço*, Sep. de «Gil Vicente», Lisboa 1929.

(54) Agostinho de Campos e Alberto da Oliveira: *Mil trovas populares portuguesas*, Lisboa, 1903, núm. 163.

(55) J. Leite de Vasconcellos: in *Ensaios Etnográphicos*, vol. IV, Lisboa, 1910, p. 125.

Tão estranha pregunta deixou atónita a velha e não soibe responder.

»—Ao primeiro homem que encontrares —volve o Santo— fala-lhe en casamento.

»E dito esto, continuou seu caminho.

»A mulher foi pensando no que o abade lha havía dito e poucos passos andados vê un jóvem, filho duma das primeiras casas da freguesía. Avistándo-o, rompeu en estrondosas galgalhadas.

»Aturdido o mancebo con as risadas da velha, quis saber a razão; por seu turno teve conhecimento das palabras do santo abade, e respondeu: —Tudo pode ser; ninguénm diga desta água não beberei.

»Poucos dias depois a parroquia asistía ao casamento da pobre velha com o rico proprietario, unidos e abençoados pelo santo abade.

»E as bençoes do ceo, diz a lênda, cairam naquela casa, pois com o sabio goberno da sua nova dona, prosperou e aumentou considerabelmente» (56).

He aquí, pues, explicada por la tradición popular portuguesa, en los mismos lugares en que se meció la cuna de San Gonzalo, uno de los versos de la cántiga transcripta, que de otra suerte sería un enigma para los mitógrafos.

Puede, en consecuencia, concluirse sin temor que la cántiga es de origen lusitano y ha venido a Galicia traída por devotos labios sabe Dios cuándo, aunque sí puede conjeturarse que en tiempos muy atrás, puesto que tan difundida se halla ya en este territorio etnográfico.

Siguiendo este mismo proceso de investigación, dirijamos las averiguaciones hacia otra cántiga igualmente muy difundida en ambos países, que no tiene la cualidad de cántiga adaptable a éste o al otro lugar geográfico:

Teño un amor que me cela,	Tenho un amor que me ama,
outro que me dá diñeiro,	outro que me dá dinheiro,
i-outro que me desengana	outro que me veste e calça
¡ese sí que é o verdadeiro!	qual será o mais verdadeiro?

(56) Alberto V. Braga: op. cit.

La primera de estas cántigas es gallega y ha sido recogida en las tierras de Melide. Con ligerísimas variantes la encontramos en Villagarcía y en dos lugares de los alrededores de Betanzos (57).

La segunda es portuguesa, de Vila-Real, con versiones de escasísima variación en Viana y en Barrozelas, «freguesía de Capareiros», al sur de aquel mismo Concejo (58).

La presencia de esta cántiga en Portugal debe ser relativamente reciente, pues Leite de Vasconcellos, al que no puede negarse un conocimiento casi exhaustivo del folklore lusitano, no la pudo recoger para su estudio, publicado en 1908, sobre «O dinheiro na poesía popular portuguesa» (59), a pesar de que sería, de figurar ellí, el más alto exponente de la cualidad reflexiva del pueblo, concepto en que la hace figurar Pérez Ballesteros en su Cancionero.

Si nos fijamos en sus versos, observamos que, mientras la versión gallega con su tercer verso eleva de manera exquisita la tendencia moralizadora de la cántiga, proporcionándole verdadero interés y gracia, por el contrario, la versión portuguesa carece de verdadero sentido al dudar quién es entre el amador y el simplemente adinerado o que hace obsequios tan materiales como el vestido y el calzado el que debe ser preferido. Así tenemos que el verso tercero de las versiones gallegas, unánimes en este punto,

e outro que me desengana

es la clave de la finalidad moralista a que tiende la bella cántiga, cuya clave falta en las versiones lusitanas.

En consecuencia, tanto por la época moderna en que la

---

(57) Vide *Terra de Melide, Cancioneiro da Arousa* y *Cancionero popular gallego*, ya citados.

(58) Vide: *Cancioneiro popular de Vila-Real, Cancioneiro de Viana do Castelo* y *Cantares vianeses...*, antecitados.

(59) J. Leite de Vasconcellos: *O dinheiro na poesía popular portuguesa*. Publicado primero en el volumen homenaje al numismático italiano Solone Ambrosoli, lo insertó en el vol. IV de sus *Ensaios etnográphicos*, Lisboa, 1910, p. 149-56.

cántiga aparece en Portugal, como por la degeneración sufrida por la misma hasta perder su intención educativa, con el olvido del tercer verso sustituyéndole por otro que en principio es equivalente al segundo

.....
outro que me dá dinheiro,
outro que me veste e calça...,
.....

parece no ser aventurada la atribución de esa cántiga a Galicia, de donde se esparció hacia el Minho bien por labios gallegos que allí la echaron a volar, bien por labios de portugueses que la aprendieron en este país hermano y la plantaron, como una rosa nueva, en el alma del pueblo portugués, en donde floreció en mil esquejes.

Poseemos otros ejemplos esclarecedores que serán motivo de otros estudios.

Las afinidades en el Cancionero general y en los especiales

Hasta ahora, las investigaciones efectuadas con los materiales del «Cancionero general gallego-portugués», no ha afectado a las colecciones especiales, o sea a aquellos cancioneros referentes a un ciclo determinado como los de oficios, los de cantos de *berce*, los de *Nadal*...

Las comparaciones llevadas a cabo por Castro Pires de Lima entre las cántigas de San Simão de Novais y las gallegas, dicen respecto a diecisiete cántigas tomadas del «Cancionero» de Pérez Ballesteros (60), a cincuenta y cinco del cancionero arosano (61), a nueve relativas a la muerte, que Antonio Fraguas reunió en una conferencia suya (62), y a

(60) *Cancioneiro de S. Simao de Novais*, op. cit.
(61) *Afinidades galaico-minhotas...*, cit.
(62) Antonio Fraguas: *O culto a os mortos*, 1931. La comparación

veintitrés que Cuevillas y Lorenzo han recogido en Calvos de Randín (63).

Las cántigas gallegas comparadas por Santos Junior son cuarenta y cuatro, extraídas del «Cancionero das Ribeiras do Tea», y otras tantas portuguesas de Barcelos, Mogadouro y Moncorvo (64), más quince de Arosa con igual número de cántigas procedentes de Capareiros, en las inmediaciones de Viana do Castelo (65) y con las cántigas que hacen referencia a tejas o a tejado (66).

Intentaremos a continuación un examen de cántigas especiales dentro del «Cancionero general», investigando los cancioneros dedicados a cada ciclo, teniendo presente que la igualdad de costumbres, especialmente las agrícolas, de religión, de producciones, etc., son determinantes que influyen en la analogía de la poesía cantada.

El «Cancioneiro da Agulla» de D. Armando Cotarelo, el eminente catedrático, nos proporciona reunidos elementos preciosos para la comparación con cántigas portuguesas de las gallegas referentes a los oficios de sastre y costurera, sobre los que dicho estudio recae (67). Creemos que no existe una monografía análoga en Portugal, aun cuando hagamos esta afirmación con las reservas necesarias, pues no podemos preciarnos de conocer la bibliografía folklórica del país vecino, frondosa para gloria suya, tan a fondo que no se nos escape algún trabajo sobre el tema aludido. Por tales razones, hemos hecho nuestro estudio sobre cancioneros locales o regionales de carácter general y hemos llegado a una conclusión consistente en que en Portugal escasean las cántigas dedicadas a la costurera, son rarísimas las que hacen

---

con las cántigas gallegas se hace al final de *Afinidades galaico-minhotas*.... cit.

(63) *Identidades galaico-minhotas*..., cit.

(64) *Afinidades galaico-portuguesas*..., cit.

(65) *Cantares vianeses*..., cit.

(66) *As telhas*..., cit

(67) Armando Cotarelo Valledor: *Cancioeiro da Agulla enxergado con doas do Pobo*. A Cruña. 1931.

referencia a sastres —alfaiates— y por tanto el cancionero gallego es en este punto muy autónomo y original.

Hay, no obstante, en ambos cancioneros cántigas iguales:

Costureira melindrosa,
dame unha agulla de prata
para quitar unha espiña
do corazón, que me mata (68).
(*Arzúa.*)

Oh, miña costureirinha !,
a tua agulha é de prata;
quero tirar unha espiña
do coração que me mata (69).
(*Barroselas.*)

Vintecinco xastres veñen,
vintecinco xastres van
con as tesouras abertas
para matar unha ran (70).
(*Galicia.*)

Quatrocentos alfaiates,
todos postos en campanha,
con as tesouras abertas
para matar unha araña (71).
(*Turquel.*)

Hay otras que, mientras en Galicia tienen por protagonista a la costurera, en Portugal se aplican a personas diferentes:

O amor da costureira
era papel e mollouse,
agora, costureiriña,
o teu amor acabouse (72).
(*Galicia.*)

O amor de Mariana
era papel e molhou-se;
e agora Marianinha
o teu amor acabou-se (73).
(*Viana do Castelo.*)

Existen otras cántigas portuguesas que, aunque no idénticas, son afines a las gallegas:

A quen diga mal de min
ou de outra costureira
heille de cortar a lingua
co-a punta de unha tixeira (74).
(*Malpica.*)

Hei de enfiar uma agulha
numa linha bem comprida,
para tapar a boca ao mundo.
¿Que lhe importa a minha vi-
[da? (75).
(*S. Simão de Novais.*)

---

(68) Cotarelo, cántiga 18.
(69) Santos Junior: *Cantares vianeses...*, cit.
(70) Cotarelo, cántiga 101.
(71) José Diogo Ribeiro: *Turquel folclórico*, cit. p. 183.
(72) Cotarelo, cántiga 65.
(73) Paço: *Cancioneiro do Viana do Castello*, cit.
(74) Cotarelo, cántiga 3.
(75) Castro Pires de Lima: *Afinidades...*, cit.

Y existen, por fin, otras cántigas que si no le ha sido encontrado en Galicia todavía su exacto paralelo, están impregnadas del espíritu alegre que caracteriza las que componen el «Cancioneiro da Agulla»:

Costureira, maos de neve,
da o ponto miudinho;
ainda espero de romper
dessas maos um colarinho (76).
(*Vila-Real.*)

Costureira, maos de neve,
que estás tú a costurar?
Um lencinho de tres pontas
para meu amor trajar (77).
(*Vila-Real.*)

El magnífico «Cancionero Minhoto» del Prof. Gonzalo Sampaio contiene entre sus melodías una, comprendida en el capítulo «Modas de romaría» denominada «A Costureirinha», de la que son estos versos:

Na noite de San João,
ó minha costureirinha;
quando há-de ser a hora
en que te hei-de chamar minha?

Em que te hei-de chamar minha,
que minha te hei-de chamar;
eu amanhá bou ó Porto
na binda tórnote a amar.

Ò minha costureirinha,
a tua agulha picou-me;
foi tamanha a picadela,
staba a dormir, acordoume (78).

Se cantan en todo el norte de Portugal: *Póvoa-de-Lanhoso*, *Porto*, etc.

Podemos concluir, pues, que, con menor intensidad, ha habido también infiltraciones de estas canciones de oficios de un país en el otro.

Las canciones de «berce» en Portugal, encontraron en el insigne maestro Leite de Vasconcellos el comentarista deseado. En su erudito estudio sobre las canciones de cuna, según la tradición popular portuguesa, advierte que conoce tan sólo tres canciones gallegas de esta clase, dos proce-

(76) *Cancioneiro pop. de Vila-Real*, cit. p. 64.
(77) *Cancioneiro pop. de Vila-Real*, cit. p. 64.
(78) Gonzalo Sampaio: *Cancioneiro Minhoto*, Porto, 1940, p. 65.

dentes del «Cancionero» de Pérez Ballesteros y una del «Diccionario gallego-castellano» de Valladares (79).

Desde la publicación del trabajo del etnógrafo lusitano han surgido en Galicia diversas colecciones de cántigas populares. No obstante, es menester decir que escasean en ellas las cántigas de «berce» propiamente, tal vez por ser corriente el empleo de cántigas de temas generales en el menester familiar de dormir y acunar al infante, sobre todo después de agotado el repertorio de las cántigas especiales, pues como expresa una cántiga de las Riberas del Tea:

Si queres oir cantar
vai a casa de quen cria;
que queiras ou que non queiras
cantas de noite e de dia.

El más nutrido conjunto de cántigas gallegas de «berce» lo constituye el recogido por Sampedro y ordenado por Filgueira en el hermoso «Cancionero musical de Galicia» (80). Confrontaremos las cántigas allí insertas con las que Leite ha recogido, teniéndose presente la división que hace el erudito portugués de las cantos de «berce», colocándolos por un orden, a saber, cántigas preludiales «onde a mai exprime de modo gêral os cuidados que lhe merece o filho, e diz qual é origem e significação das poesías que lhe canta»: cántigas de «acalentar», teniendo al niño en los brazos, en el colo o en el regazo: cántigas de «embalar», o sean las propias del «berce», y cántigas que pueden servir para una u otra de aquellas ocupaciones.

A la primera clase pertenece la cántiga que acabamos de copiar, así como esta otra que recogió Ballesteros y que le escapó a Leite:

---

(79) J. Leite de Vasconcellos: *Canções de berço segundo a tradição popular portuguesa*, in «Opúsculos», vol. VII. Lisboa, 1938. La primera edición fué hecha en la «Revista Lusitana», X, 86, en 1907.

(80) Sampedro-Filgueira: Op. cit., p. 101-2.

Cantos me están marmulando
porque a esta hora canto!
Inda eles teran fillos
que lles pasará outro tanto (81).
(*Pravio*)

No tienen paralelo en las cántigas de Leite como la tiene ésta:

O que teña rapaciños
por forza ten que cantar;
cantas veces cantaría
tendo ganas de chorar (82).
(*Lores.*)

Quem tem meninos pequenos
não se lhe estranha o cantar:
quantas veces a mae canta
con vontade de chorar! (83).
(*Portugal.*)

o esta más igual todavía:

Quem tem meninos pequenos
por força lhe ha-de cantar:
quantas veces lhe as mais cantan
com vontade de chorar (84).
(*Alvacoes do Corgo.*)

A la segunda clase o cántiga de *acalentar* pertenece ésta con su semejante portuguesa:

Durme, meu ruliño, durme,
durme, durme, meu rolo,
e cando dispertes dime
si hai berce como o colo (85).
(*Cangas.*)

Adormece, meu filhinho
aqui no meu colo:
eu te vou pôr no berço
embrulhado num lençol (86).
(*Obidos.*)

---

(81) Pérez Ballesteros: Op. cit., vol. I, p. 51.—Leite, al hablar de las canciones de «berce» de este Cancionero, se refiere a las propiamente tales de la p. 98 del tomo III.—En cuanto a la cantiga transcrita, bien se ve que el tema se refiere a una madre que canta a deshora de la noche para hacer dormir a un niño, previniéndose contra posibles protestas de los vecinos.

(82) Sampedro-Filgueira: Op. cit., núm. 209, p. 132.

(83) Leite de Vasconcellos: *Canções...*, op. cit., núm. 10.

(84) Leite de Vasconcellos: *Canções...*, núm. 4.

(85) Sampedro-Filgueira: Op. cit., núm. 67.

(86) Leite de Vasconcellos: *Canções...*, núm. 18.

A la tercera o de *embalar* corresponden en Galicia y Portugal, respectivamente:

Este meniño ten sono,
ten ganiñas de dormir,
ten un olliño cerrado
outro non-o pode abrir (87).
(*Ribadavia.*)

Este menino tem sono,
tem sono e quer dormir:
vem os Anjinhos do Céu
ajuda-lo a cubrir (88).
(*Óbidos.*)

Como puede observarse, las anteriores cántigas tienen los dos primeros versos comunes; pues bien, los dos últimos versos de la cántiga gallega se encuentra en esta portuguesa:

O menino quer dormir
e o seu sono não quer vir:
tem um olho cerrado
e o outro não o pode abrir (89).
(*Bragança.*)

Esta última está considerada por Leite como mixta, o de cuna y regazo. También incluye otras que tienen su paralelo en Galicia:

O miniño está no berce
quen lle ha de dar a tetiña:
seu pai na veiga cos bois
e sua nai vai na fariña (90).
(*Tenorio.*)

Rola, rola, meu meniño,
quem te ha-de dar a mama?
o teu pai foi pra o muinho,
tua nai caiu na cama (91).
(*Portugal.*)

Ribe ribe, meu ruliño,
quen te vai acalentar,
o teu pai vai no muiño
e tua nai fai o xantar (92).
(*As Cruces, Silleda.*)

Cala, cala, meu menino,
quem é que te ha-de arrolar?
Tua mai foi pra moinho
e teu pai caiu ao mar (93).
(*Valpaços.*)

Aun cuando no le hemos hallado paralelo portugués, aprovechamos la ocasión de dar a conocer una hermosa cántiga de «arrolo» que poseemos inédita en nuestro archi-

---

(87) SAMPEDRO-FILGUEIRA: Op. cit., núm. 75.
(88) LEITE DE VASCONCELLOS: *Canções...*, núm. 27.
(89) LEITE DE VASCONCELLOS: *Canções...*, num. 31.
(90) SAMPEDRO-FILGUEIRA: Op. cit., núm. 65.
(91) LEITE DE VASCONCELLOS: *Canções...*, núm. 55
(92) Inédita. De nuestra colección.
(93) LEITE DE VASCONCELLOS: *Canções...*, núm. 78.

vo folklórico, por revestir la curiosidad de estar en verso de gaita gallega o anapéstico:

Este meniño que teño no colo
chámase Amaro Benito Antonio.
Dios que mo dou dúrmamo logo
pra non andar con enredos no colo (94)

Para terminar estas notas, ya que la materia es poco menos que inagotable, comparemos las canciones del ciclo de Nadal en Portugal y en Galicia.

Dentro le este ciclo pueden distinguirse tres tiempos: *Nadal, Xaneiras y Reises o Reis.*

Las canciones *de Nadal* se cantan en la noche del 24 al 25 de diciembre; las *de Xaneiras* en la del 31 de este mes al 1.° de enero, y las *de Reises* en la del 5 al 6 de enero. También pueden cantarse y de hecho se cantan en Galicia y Portugal en los días de Navidad, Año Nuevo y Reyes por la mañana.

Tanto en Galicia como en Portugal es abundante la bibliografía de estas fiestas y se han publicado muchas canciones. Sin embargo, en la primera no existe ningún trabajo sobre este ciclo, como sucede en Portugal en monografías tales como la del Profesor de la Escuela Normal de Coimbra, Afonso Duarte «O Ciclo de Natal na literatura oral portuguesa» (95). De este estudio y de otros del Maestro Leite de Vasconcellos, por no alargar más, extraeremos los ejemplares para comparación con el material gallego que procuraremos sea inédito a fin de proporcionar nuevos medios de estudio a los especialistas.

He aquí dos villancicos *de Nadal*:

---

(94) Inédita. Recogida en Cortegada (Orense). Hay otra versión más divulgada pero menos literaria:

Este meñiño que teño no colo
chámanlle Pedro, Benito e Antonio.
Dios que mo deu que mo leve logo
por non andar c-un encrenque no colo.

(95) Afonso Duarte: *O ciclo de Natal na literatura oral portuguesa*, Barcelos, 1937.

Esta noche de Nadal
por ser noche de alegría
caminando va José
y más la Virgen María.
Caminan para Belén
por ver si llegan con día.
Cuando a Belén llegaron
la media noche sería.
—«Abre las puertas, portero,
a José y a María.»
—«Estas puertas son de hierro
no se abren hasta el día.»
Mandan a José por lumbre
que mucha falta le hacía.
Cuando José ha llegado
halló la Virgen parida
n-un pesebre de ganado
donde un buey manso comía.
Tanta era su pobreza
que pañales no tenía.
Bajó un ángel del cielo
ricos pañales traía;
no los hizo costurera
ni de la costurería
que los hizo el Rey del Cielo
para la Virgen María.
Amén

Acabo de cantar
con muchísima alegría
acabo de cantar...
¡Viva la Virgen María! (96).

(*Taragoña.*)

Noite bela do Natal,
noite de tanta alegría,
ja São José caminhava
e mais a Virgen María.
Caminhavam pra Belem
pra chegarem com de día.
Quando êles lá chegaram
ja meia noite sería.
São José foi buscar lume
por ser a pra Virgen María.
Cuando São José voltou
ja o Menino nascía.
A pobreza era tanta
que nem uns panhinhos havía.
Lançou as maos â cabeça
a um lencinho que trazía.
Partiu-o en quatro bocados
ja o Menino cobría.
Baijou um anjo do céu,
ricos paninhos trazía:
uns bordadinhos a ouro,
outros a cambraia fina.
Subíu o anjo pró céu
rezando a Ave María.
La no ceu lhe preguntaram
como ficou a María.
—«A María ficou boa
na sua cova metida
que lha fez o carpinteiro
ca sua carpentería» (97).

(*S. Miguel de Outeiro.*)

La terminación del villancico portugués que varía con relación a la del gallego se encuentra en esta otra versión, también inédita, de Galicia:

Caminando va José
caminando va María.

---

(96) Inédita. De nuestra colección folklórica. Nos la cantó, en Villagarcía de Arosa, Ramón el Ciego, de Taragoña.

(97) AFONSO DUARTE: Op. cit., p. 44-46.

Caminan para Belen
mas de noche que de dia.
Cuando a Belen llegaron
la media noche sería...
—«Abre las puertas, puertero,
puertero de la puertería.»
—«Estas puertas no se abren
menos que venga el dia.»
Allí por la media noche
las puertas abridas ían
que las abría San Juan
y mas la Virgen María.
Subió un ángel al cielo
cantando el Ave María.
Le pregunta Dios del cielo
como queda la Parida.
—«La Parida queda buena
en su huerto recogida
toda vestida de oro,
calzada de plata fina.»
¡¡Todo eso no era nada
pra quen tanto merecía!! (98)
(*Tenorio.*)

Y por fin una tercera versión portuguesa reune ambos textos (99).

Los cantos *de Janeiras*, al igual que los de *Nadal* y *Reises*, se acompañan de petitorios que van, generalmente, al final. Al principio se pone corrientemente un saludo:

Muito boas festas
meu doce pastor
serás ajudado
de Noso Señor (100).

Modernamente se ha introducido alguna confusión entre

(98) Inédita. Recogida por J. Núñez Búa, que nos la proporcionó.

(99) Leite de Vasconcellos: *Romances. III Noite de Natal*, art. in. «Ensaios etnográphicos», IV, p. 249. Leite dice que la versión que transcribe la recogió en la provincia portuguesa de Minho, sin determinar localidad.

(100) Afonso Duarte: Op. cit., p. 82.

unas y otras fiestas y así las canciones de ellas se cantan en cualquier tiempo del ciclo que nos ocupa, tanto en un país como en el otro.

As janeiras são cantadas
do Natal até os Reis

dice una canción de *Somel, Aveiro* (101).

Así bien un Nadal de Melide comienza

Buenas entradas de Reises
tenga vuestra señoría.
Caminando va José, etc. (102).

He aquí un canto de Janeiras gallego, en que no encontramos paralelo portugués y que incluímos aquí por su originalidad y creerlo inédito:

A la media noche en punto
los gallos quieren cantar;
los años viejos despiden,
los nuevos quieren entrar.
Entren, entren, norabuena,
con alegría y contento
que nació el Niño Dios
el día del Nacimiento.
El portal donde nació
relumbraba mas que el sol
la luna con sus estrellas
se acercaban derredor.
Los pajaritos cantaban
a celebrar noche y día.
—¿Para qué naciste, hijo,
hijo de la bendición?
—Para subir a los cielos
el dia de la Ascensión (103).
(*Tenorio.*)

---

(101) Afonso Duarte: Op. cit., p. 83.

(102) Terra de Melide, publicación del Seminario de Estudos Galegos, ya citada.

(103) Inédita, en nuestra colección, recogida por J. Núñez Búa.

Existe un canto le Xaneiras común a Galicia y Portugal, además del expresado, que comienza:

As janeiras num se cantó
nem ós reis, nem ós fidalgos [104].
(*Cinfaes.*)

As Xaneiras non se cantan
nin aos reis, nin aos fidal-
[gos (105).
(*Tenorio.*)

Es propio de esta época el canto de romances religiosos del ciclo de la huída a Egipto, los cuales se cantan, bien en 1.º de enero, como Xaneiras, bien en el día de Reyes, o sus vísperas, según hemos dicho. He aquí dos hermosas versiones de un mismo romance, gallega e inédita la primera y portuguesa la segunda:

Caminando va la Virgen
de Egipto para Belén,
lleva en sus brazos al niño
¡ay! Jesús de Nazarén.
En el medio del camino
niño pidió de beber
las aguas iban vueltas
que no se podían ver.
—Ciego, dame una manzana
para este niño comer.
—Entre, señora, al jardín,
escoja la que quisier,
escoja las camoesas
que tienen mejor comer.
Niño comió la manzana,
el ciego empezou a ver.
—¿Quién te ha dado vista, ciego?
¿Quién te dado tanto ver?
—Me lo dió la Virgen pura
y Jesús de Nazarén (106).
(*Trado, Pontedeva, Orense.*)

La se vai Nossa Senhora
do Egipto para Belém,
leva seu ninho nos braços
que é Jesus de Nazaré;
lá no meio do caminho
o ninho pediu de comer.
Lá diante está uma horta
que ricas maçanas tem;
o guardador que a guarda
é cego e não vé bem.
—Dá-me una maçana, cego,
para este ninho comer.
—Entre lá, minha señora,
Colha as que você quiser.
O ninho colhe a maçana
e o cego impeça a ver.
—¿Quem te dou a vista, cego?
¿Quem te dou tan grande bem?
—Deumo Nossa Senhora
e o menino que ela tem (107).
(*Campo de Víboras, Tras-os-Montes.*)

(104) LEITE DE VASCONCELLOS: *Versos das ruas*, in «Ensaios Etnographicos», vol. IV, p. 57-60. Leite lo da «como espécime de linguagem popular» de Cinfaes.

(105) En nuestra colección.

(106) Recogido por nosotros de la vecina de S. Pelagio de Trado, Dolores Fernández, de diecinueve años, en 1938.

(107) LEITE DE VASCONCELLOS: *Romanceiro portugués*, 2.ª ed. includa en «Opúsculos», VII, Lisboa, 1938, p. 1.039.

Obsérvense en ambos las castellanizaciones de léxico que indica que el romance no es originario ni de Galicia ni de Portugal.

En la época de *Reis* se cantan romances que son utilizados igualmente para cantar las Xaneiras. Véanse estos dos romances, uno gallego, inédito, que es cantado en la *tierra de Cotobad*, de donde procede, el día de Reyes, como dice su comienzo, en tanto que el otro, su paralelo portugués, es cantado en *Viseu* el día 1.° de enero, como expresan también sus primeros versos:

Rèpartide estes Reis Magos
de noite pol-o luar
en busca de Xesucristo
nunca lo pude encontrar.

Fun a dar con él a Roma
revestido no altar
c-un cáliz de ouro na man
misa nova quer cantar,
tres ánxeles a axudar
e outros tres a alumear.

O sombreiro ramalludo,
a pelica era de lote,
si nos han de dar os Reises
mándenos abrir a porta.

O niño de Xesús
xa foi nascer a Belén
nunha pouca menxidoira
o boy co alento ao quentar
e a mula a refentar.

Maldita sea la mula
que non paira ben ningún,
si alguna vez o pariera
que non viera sol nin luna.

¡Oh, María, oh, María!,
si supiera quien te viera
ou che dera doce voltas
ou che dera mil cordós
arredor do corazón

Este dia de Janeiro
è de grandes merecimientos
por ser o dia primeiro
en que Deus passou tormentos,
tormentos atormentados
para enmenda dos pecados.
E Xesús para nos salvar
suas carnes deixou cortar
e seu sangue derramar
pe-las festas do Natal.
Derramaime aquela sangre
por riba de aquel altar
e tudo mais que sobrar
por cima da cristiandade.
Ja la vão as tres Marías
de noite pe-lo luar
en busca de Xesucristo
não o puderon achar.
Foron dar con Ele en Roma
revestido no altar,
con cáliz de ouro na mao.
missa nova quer dizer,
missa nova quer cantar.
Vão-se os anos, vên-se os anos
que se queren começar.
Vamos por estes senhores
quen têm sempre que nos dar:
ou do vinho do louceiro,
ou da carne do fumeiro,
ou do pao do tabuleiro,
ou da bulsa do dinheiro;

esta quinta feira santa
buena cruz, amén Jesús.

Somos de acolá de riba
terra de lindos cantores

Vímoslle a cantar os Reises
a casa de estes señores
que tivemos por noticia
que eran moi bôs pagadores
[108].

(*Tenorio, Cotobade.*)

e non havendo nada de isso
as castanhas do ouriço
Dequem são as camisinhas
que se deram a fazer?
São do menino Jesús
que nasceu para morrer.
Estas casas sao ben altas,
forradinhas de papel!
Viva quem nelas paseia
morra quem nos mal quisser
[109].

(*Canas de Sabugosa, Viseu.*)

Otra versión portuguesa se canta en día de *Reis*, puesto que comienza como la gallega:

Partiran os tres Reis Magos
numa noite de luar
en cata do Deus-menino
não o puderon encontrar.
Foran dar con Ele en Roma
revestido no altar, etc. (110)

Mas los romances característicos del día de Reyes son los que refieren la adoración del Niño-Dios. En esta labor de paralelización citemos uno gallego, que tiene la particularidad de haber sido recogido en Portugal, y su correspondiente paralelo lusitano:

Del Oriente salen tres Reis
todos tres en compañía,
en tres caballos hermosos
que relumbran como el día.
Llaman por su capitane
que una estrela que los guía.
No preguntan por posada

Os tres Reis do Oriente
vinhan con grande cuidado,
adorar o Deus-Menino
numas palhinhas deitado.
Batem a porta de Herodes
que thes enseñe o camiño;
Herodes como traidor,

(108) En nuestra colección ofrecido por su colector Núñez Búa.
(109) AFONSO DUARTE: Op. cit., p. 93-95.
(110) Procede de Chaveira-Cardigos (Santarém). Vide AFONSO DUARTE, op. cit., p. 109.

ni menos por compañía,
só preguntan por el portal
donde Cristo nado había:
Pasaron pergunta a Arodes
que de cudisia se moria... (111).

como professo maligno,
aos santos Reis ensinou
âs avesas o caminho... (112).

Y no proseguimos en esta labor por ser tarea inagotable que puede continuarse cotejando las canciones de mayo, las de vendimia, las de espadelada y todas las que el mismo pueblo de una u otra orilla del padre Miño exprime su alma saudosa.

F. Bouza-Brey

(111) Está incompleto y fué recogido por Leite de Vasconcellos de labios gallegos en Portugal, según refiere en su artículo *Literatura popular gallega*, reproducido de la revista «El Folklore Frexnense y Bético-Extremeño» (Fregenal, 1883-84) en «Ensaios Etnográphicos», IV, p. 279-293, Lisboa, 1910.

(112) Prosigue el romance al que copiamos en cuanto coincide con el gallego en su porción conocida. Procede de Mosteirinho (Viseu), según Afonso Duarte: Op. cit., p. 118.

Cancionero popular asturiano

La canción como alma del pueblo

Escribía el nunca bien llorado Rodríguez Marín en su riquísima colección de cantos populares que: «Así como todo el pensar de un pueblo está condensado y cristalizado en sus refranes, todo su sentir se halla contenido en sus coplas. ¿Queréis saber de qué es capaz su corazón? Estudiad su cancionero, termómetro que marca fielmente los grados de su calor afectivo».

Sin embargo, no toda canción que sorprendemos en boca del pueblo puede merecer el honroso calificativo de «canción popular». Necesitamos antes saber distinguir las opuestas acepciones, tan comúnmente confundibles, de «canción popular» y «canción populachera».

La canción popular, por su nobleza de entronque, figura en los códices, por su rango procede y sirvió de basamento al canto litúrgico y por la finura y sencillez de su expresión constituye un verdadero ensayo de psicología que se adentra, ahondando en el espíritu, hasta escudriñar los más ocultos sentimientos.

Por el contrario, la canción «populachera» es un engendro de mal gusto, con carencia absoluta de arte e inspiración, procaz y de mala catadura, sin el menor atisbo de prosapia, que grita muy a las claras la pobreza de espíritu de su progenie.

La canción popular vive tan hondamente engarzada en el espíritu, tanto del individuo como de la colectividad, que,

sin temor al equívoco, podemos afirmar de ella que constituye el «alma del pueblo». Como conjunto de sonidos modulados es la explosión de las emociones espirituales y el medio por el cual el hombre puede exteriorizarlas.

Escribía un insigne musicólogo castellano —don Gonzalo Castrillo—, que las canciones populares son «voces vivas», capaces de expresar el sentir de una raza briosa y varonil, matizando el prosaismo de la vida y dando a su parte grosera una pincelada de belleza, armonía y colorido.

Estas canciones ponen de manifiesto dos realidades inconfundibles: La realidad externa, o superficial, que es obra del medio ambiente por el cual está influída, y la realidad íntima, condensada y cuajada en el sentido psicológico del pueblo cuyo reflejo constituye nada menos que su propio medio de sentir y expresar. La primera realidad es la creadora del motivo —tonadas, romancillos, aradas, siegas, cantos de baile, endechas, villancicos, etc.— y la segunda realidad crea la emoción —delicadeza, ternura, socarronería, amor, dolor— y mediante ellas desahoga el espíritu atribulado los dolores en lamentos afermatados, las alegrías en retozonas melismas y el más íntimo sentir y pensar en soñadoras melodías. Estas «melodías dulcisano miro modulationis modo», que decía San Isidoro de Sevilla, son el «mens populi».

La canción popular, en toda su pristina pureza y castiza limpidez, es un fiel reflejo de las costumbres sanas, vigorosas y raciales de los pueblos, porque en sus diversos ritmos y matices se condensa la tradición, el trabajo, la cultura, valentía, temeridad, amor, odio, misticismo religioso y sentimiento patrio, representando, en esencia, «la eterna metafísica del alma española».

Estas canciones despiertan en nosotros una emoción que enlaza nuestro presente al ayer con tanta mayor intensidad y emoción cuanto más lejos esté de nosotros el pasado, haciéndonos vibrar de gozo al tornar a vivir momentos que ya no son nuestros, gustar ideas que pertenecieron a generaciones ya fenecidas y que, al ser revividas, desempolvadas

y rememoradas nos acercan a la vida espiritual de nuestros antepasados.

La gran amalgama de pueblos tan diversos, cultísimos unos —griegos y romanos— religiosos y fanáticos otros —semitas y árabes— bárbaros algunos —iberos y celtas— dejaron en nuestro suelo algo de su propio espíritu cuajado en ritmos y tonos. Estas formas desperdigadas, reunidas en torno de la fe del pueblo hispano y al calor de la finura quintaesenciada de su espíritu, obraron el milagro de dar origen al más rico y variado cancionero popular, pleno de galanuras, donaires y sutiles delicadezas que formó la base y el fondo sobre el cual obispos, musicólogos y poetas compusieron los cantos litúrgicos que integran la incomparable riqueza de nuestros Códices.

Como reintegradora de la conciencia de raza, la canción posee una función educadora que, para muchos, ha pasado desapercibida. ¡Cuántos superhombres estimando una bajeza el parar mientes a considerar el incomparable valor de la canción popular la han despreciado y con ella todos los valores del alma del pueblo. En la canción popular hay un verdadero ensayo de psicología que se adentra y penetra hasta escudriñar nuestros más ocultos sentimientos. Todo aquello que impresiona la sensibilidad del espíritu queda plasmado, más o menos rudamente, en las canciones que el pueblo canta, constituyendo un elemento activo e indispensable en la educación del sentimiento. Pueblo que no canta poniendo el alma en la canción y no sabe pisar recia y rítmicamente al compás de ella, es pueblo que tiene dormido el sentimiento, y desgraciadamente para el pueblo español, el día que no cante sus canciones populares, habrá dejado de ser el pueblo espiritualista por antonomasia que dió místicos y pensadores a la historia mundial de la mística y del pensamiento.

Matiz psicologico de la cancion popular

Cuando el ente humano canta es que una necesidad de orden sentimental le impulsa a desahogar su alegría o su dolor en una canción, y en ella podemos apreciar el matiz y el grado de afectividad por el ritmo, suavidad, reciedumbre, anonadamiento o arranque varonil de decisión que en su interpretación ponga.

El canto es tan antiguo como el hombre y tan natural en él como la palabra. Si el hombre ha sentido la ineludible necesidad de comunicar ideas a sus semejantes, como el primer brote de afinidad social, es natural que haya necesitado exteriorizar sus sentimientos (ya que la palabra articulada con el solo auxilio del acento prosódico es pálida e incapaz de expresar con justeza y más vivo colorido las emociones tan antitéticas que punzan por brotar de la psiquis humana,) mediante la palabra modulada o asociación del ritmo y sonido musical al ritmo y sonido fonético que constituye la canción.

Decía Lamartine que el alma sentía la necesidad o el instinto de expresarse según la naturaleza de sus sensaciones, ya valiéndose de palabras o ya mediante el canto. El instinto de cantar es tan natural en el alma humana, sobre todo en el alma conmovida, como el instinto de hablar.

Cuando los hombres, aun aquellos de sensibilidad menos cultivada, se hallan frente a una fuerte emoción, si ésta no puede cuajar en una canción, se traduce en un atisbo de melodía inarticulada, porque existen sentimientos tan grandes de alegría y dolor que solamente el hombre los pone de manifiesto por medio de gritos o de sollozos desgarradores, sollozos y gritos que poseen ritmo y melodía.

Afírmase que el «Stabat Mater» de Pergolese fué inspirado en el imcomparable sollozo de una madre al pie del cadáver de su hijo pendiente de la horca.

Alfredo de Musset escribía en su «Noche de mayo»:

Los cantos más desesperados son los más bellos;
Y yo conozco algunos inmortales que son puramente sollozos.

Y Lamartine decía en una de sus poesías:

El alma canta en sus torturas
Y cada una de sus heridas
Produce un acorde más sublime.

En el «Genio del Cristianismo» expresa Chateaubriand esta misma idea diciendo: «Existe, sin duda, una oculta armonía en el infortunio, pues todos los desgraciados sienten inclinación hacia el canto».

Las más grandes ideas del hombre: Dios, el amor, la patria y la familia, por su exaltación sublime solamente tienen su más exacta expresión mediante el canto que eleva y diviniza la emoción.

El canto, por expresar emociones, es algo innato y consustancial en el hombre, porque es una forma universal de manifestar la grandeza de sus sentimientos. Desde el salvaje que habitando en la virginidad de la selva donde aún no han penetrado las primeras vanguardias de la civilización —y sin embargo aquellos hombres son felices ya que cantan— hasta el hombre de sensibilidad más quintaesenciada —y que se aburre porque ha perdido la costumbre de cantar— existe una gama de canciones escalonadas, gradualmente desde el grito casi inarticulado y gutural hasta la melodía más perfecta, con las cuales puede el hombre exteriorizar, con precisión y justeza, sus momentos anímicos y emocionales.

No se puede precisar el momento en el cual apareció la canción como necesidad psicológica del ente humano porque ni es de hoy ni fué de ayer, sino de siempre y universal, ya que no reconoce paradigmas de otras manifestaciones artísticas sujetas al espacio y al tiempo. La canción fué, es y será de siempre por ser una necesidad universal del hom-

bre. Si se llegase a conseguir un estudio analítico de la canción en las diversas latitudes del mundo, aun a pesar de las variaciones accesorias impuestas por el clima, medios de vida y cultura peculiar de los pueblos, se hallaría una raíz común en ellos y una extraña identidad de motivo, ya que nacen de una necesidad del espíritu y el espíritu no reconoce siglos ni fronteras, y aquí pudiéramos apoyar este razonamiento en la precisa frase de Calderón: «y el alma sólo es de Dios». ¿Quién enseñó a todas las madres del mundo esas sencillas y amorosas canciones con las cuales arrullan el sueño de sus hijos expresándoles, al pie de la cuna como altar mayor del hogar, la sublimidad de su amor? ¿Quién le dijo al hombre en todas las edades de la vida humana y de todos los países que en los momentos culminantes del amor y del odio la canción era su único y exacto medio de exteriorización?

Y sin embargo, encerrado en el reducido marco de los cuatro versos de una canción, se halla todo un proceso de psicología afectiva. Y es tan rica esta gama de matices psicológicos como rico y abundante es el cancionero popular, afirmando don Manuel Murguía en su «Historia de Galicia» que «no hay acto de la vida vulgar que no tenga su copla: las mujeres principalmente parecen haber inventado este medio para dar a conocer sus sentimientos».

La canción en su aspecto descriptivo

Aparte de este matiz psicológico de la canción en sus diversos motivos de: canciones de cuna, amorosas, canciones de desdén y de olvido, de ausencia, de ronda (o cántigas troteras), tienen los cantos del pueblo, dentro de la sencillez con que se engalanan, un fuerte aspecto descriptivo, no solamente del medio circundante sino también de las caracterologías de esos tipos tan populares en la vida de la aldea como son el pastor, el gaitero, el carretero, la molinera, etc., y de las faenas campesinas como la siega,

las esvillas, los filandones, las esfoyazas, las aradas y la vendimia.

Estas canciones así consideradas forman una verdadera y rica monografía regional, en la cual queda fielmente reflejado su carácter, medios de vida, costumbres, tradiciones, cultivos, instrumentos peculiares, vestuario, fiestas y tipos predominantes en la vida de los pueblos, lo que constituye un rico arsenal de datos de inestimable valor.

Cuando en Asturias abundaban los rebaños de ovejas y se cultivaba el lino, tenían lugar en los pueblos unas reuniones nocturnas en las cocinonas aldeanas, generalmente de mujeres que allí se congregaban a hilar y por tal motivo se llamaban «filandones», «filas» o «filazas». Perdida esta costumbre, queda como de documento fidedigno y descriptivo de ella la serie de las canciones típicas que les animaban.

Las hilanderas acostumbraban a formar un corro para realizar su labor y de ello nos habla una canción:

— Galán que estás en la fila
siéntate en medio del corro,
repara la que bien fila
que la rueca es un tesoro.

Los instrumentos eran la «rueca» y el »fusu», pues otra canción dice:

— Con la rueca en la mano
y el fusu en la faltriquera,
voy pa casa la vecina
a murmurar vida ajena.

Y en verdad que el filandón constituía un verdadero «mentidero» donde se murmuraba de todo y se propagaban las noticias.

También nos describe cómo se colocaba la rueca para trabajar:

— ¡Ay! que bien está Ramona
con la rueca en la cintura,
fila bien y fila mucho,
no hay que lo poner en duda.

Los filandones duraban hasta el comienzo de la primavera, época en la cual empezaban las primeras labores campesinas y se ven ya los primeros insectos como anuncio de esta estación, todo lo cual queda prefectamente expresadc en una canción que dice:

— Adiós rueca y adiós fusu
ya te voy a retirar,
porque viene el abeyón
y hay que ir a trabajar.

Dentro del filandón había la parte destinada al hilado y preparación del lino que más tarde había de pasar a los rústicos «telares» caseros, mas antes había que «espadarlo» con un instrumento apropiado denominado «espadadera» y he aquí la copla describiendo:

— Espadadera del alma,
¿qué lino vas a espadar
si tienes un mal marido
que non te lo quier sembrar?

En la descripción tipológica y tomando como modelo en este cancionero asturiano «La Molinera», podremos apreciar a través de sus canciones una moza fácil al requiebro y al favor de amores poco honestos:

— Molinera, molinera,
¿dónde tienes el molino?
— Téngolu xunto a mió casa...
¡Bien lo saben los vecinos!

Y el mozo agraciado con los favores de la molinera canta sin recato:

— Vengo de moler, morena,
de los molinos de arriba,
cortexé a la molinera,
no me cobró la «maquila».
— Vengo de moler, morena,
de los molinos de abajo,
cortexé a la molinera,
no me cobró su trabajo.

en una de las cuales no solamente nos habla del favor amoroso obtenido, sino también de la medida típica que cobran al moler, que se llama «la maquila». Otra canción más procaz pone de manifiesto estos favores escabrosos otorgados a los mozos por las molineras:

— Esta noche fuí al molino,
no perdí la caminada,
dormí con la molinera
y molí lo que llevaba.

También nos habla el cancionero cómo se adornaban las molineras y de dónde procedían tales adornos:

— Tiene la molinera
ricos corales
del trigo que maquila
a los chavales.

— Tiene la molinera
ricos pendientes,
del trigo que maquila
a los parientes.

La fidelidad de las molineras la pone en entredicho una canción que dice:

— Moli, moli, molinera
de los molinos del gas,
eres buena molinera,
¡pero... a mí no me la das!

Si la molinera es casada, el cantar resulta satírico para el marido, aun cuando solamente comente el lujo y las galas que gastan:

— La molinera trai corales
y el molineru corbatín,
¿dónde sale tanto lujo
si no sale del molín?

Y de esta forma, espigando en matices psicológicos y descriptivos podríamos ir dando figura tanto en su envol-

tura externa como en fisonomía íntima a base de canciones, a una buena colección tipológica que el cancionero destaca con firmes trazos.

La canción y el paisaje

Si el individuo está influenciado por el medio circundante, la canción, como exteriorización del sentimiento individual, necesariamente ha de estar influenciada por el ambiente en que nace.

Dentro de una misma región —y esto se aprecia con mucha precisión en esta región nórdica— se destaca con precisión por su diversidad de ritmo, matiz y melodía las canciones del llano, las de montaña y las de litoral, estas últimas algo contaminadas por el exotismo tropical cubano debido al trasiego de emigración.

Escribía don Gonzalo Castrillo en su obra «El canto popular castellano»: «Aceptamos que hay algo de verdad al decir que el ambiente físico va modelando poco a poco el ambiente moral, y que, armónicamente operando en el hombre, éste se refleja en sus cantos», y añadía que «el corazón humano es a manera de un espejo donde se refleja el sentir del medio ambiente».

El mismo Taine en su «Filosofía del Arte» afirmaba este mismo juicio diciendo que «todas las producciones humanas del espíritu, como las de la naturaleza, sólo las explico por el medio en que se producen».

De aquí que la vida agreste y montaraz de la serranía, en más íntimo contacto con esos cielos de maravillosos celajes que parecen envolver al hombre, porque en estas alturas el árbol es chaparro y no le hace sombra, difiera de aquella otra de los valles fecundos donde el bosque frondoso de perenne verdor y el río de torrenteras glugluteadoras hacen cambiar la fisonomía del paisaje y la psicología del individuo, llegando su influencia hasta modificar en mansedumbre cansina la impetuosidad bravía que las bestias do-

místicas experimentan en su amplia libertad en la vida montaraz de los puertos de pastoreo. Y si a estos dos tipos de paisaje ambiental los comparamos con el de nuestras costas bravías de imponentes cantiles, donde las olas se deshacen en espuma, el cielo cambia de nubes y de tonalidad y los crepúsculos con sus gamas de tonos tienen una sublime belleza, habremos hallado una más profunda diferencia ambiental.

Aquí se nota la influencia ambiental en sentido inverso al de la reacción que opera en el individuo el paisaje de la meseta, pues en Asturias parece vincularse la canción bravía en la montaña y la bucólica y sentimental en el valle, mientras en Castilla se halla la canción bucólica y sentimental en la montaña y la recia y bravía en el llano. Y es que la vida en la montaña castellana, como la del valle de las mesetas donde los ríos se deslizan con silenciosa mansedumbre, difieren mucho de la vida en la montaña y en los valles asturianos. Esta diferencia se hace más patente en el melos que en la forma poética del verso. Sin embargo, estas diferencias solamente constituyen elementos externos ya que en el fondo existe una íntima unidad común que el Sr. Castrillo califica de «esquema armónico modal derivado de una simple gama», constituyendo su diferencia un motivo accidental de ritmos y cadencias.

Agrupación de canciones

La riqueza de canciones de una región tan prolífica como Asturias, de quien se puede afirmar que tiene cantos para todos los motivos, y las mutuas influencias limítrofes (Galicia, Santander y León), aumentan las dificultades del análisis para conocer la progenie de las mismas y su adecuada catalogación.

Siguiendo la clasificación de las canciones hecha por López Chávarri en grandes sectores y adoptando para las mismas la división que él hace de la música popular de las di-

versas regiones, hemos agrupado estos apuntes de cancionero en:

Canciones del campo y sus labores.

Canciones de la vida doméstica.

Canciones de la vida de relación.

Y en cada uno de estos grandes sectores hemos llevado a cabo una serie de subdivisiones por motivos que aunque no guarden al escribirlos un orden serial en la colocación de los subtítulos, en cada uno de ellos se hallan las que, al ser por nosotros recogidas, hemos creído incluirlas en tales apartados.

Muchas de las canciones que componen esta colección, en la cual hemos reunido unas 530, van transcritas según las cantan, con las repeticiones respectivas a fin de no desfigurar el fiel sentido del gusto estético popular.

Y como colofón al mismo, agregaremos un apéndice de canciones campurrianas de ronda y dos bailes accionados de la provincia de Palencia.

EL CANCIONERO POPULAR ASTURIANO

I.—El cantar de los mineros

Una de las ramas principales del cancionero asturiano y de la musa popular está constituída por estas recias y arrogantes canciones, plenas de hombría y atrevimiento ante la rudeza de la vida y el trabajo de los mineros. Son canciones empapadas de un sabor realista que parecen estar en oposición con las otras de tipo pastoril, melancólicas, almibaradas y que sin embargo, a pesar del materialismo arraigado del minero, no existe entre estos grupos de canciones más diferencia que la diversidad de trabajo que les da vida. La raíz es una, el alma de Asturias con su fibra sensible, ora sentimental ora jocosa.

El cantar del minero representa un reflejo fiel de su psicología y en parte describe su trabajo, herramental empleado, lugares de la mina, etc

Los mineros del Fondón
toos gastamos boina,
con un letrero que dice:
«Todo sale de la mina...
Los mineros del Fondón
somos los que trabayamos;
pero en una romería
somos los que la pintamos.
Qué bien parece un minero
sentado a la boca mina,
con el cigarro en la boca
y la lámpara encendida.
El primer beso que dí
fué a una neña del Fondón,
como estaba trabayando
tou me llenó de carbón.
No lu quiero señoritu
aunque gaste reloj de oro,
que yo quiero a un mineru
aunque lu gaste de plomo.
Esi mineru que canta
conózcolu por la voz,
trabaya en la sobreguía
de las minas del Fondón.
Si te corteja un mineru
non te faltaran filones,
ramales y sobreguías,
pozos y ventilaciones.
De la romería venimos,
moziquinos non traemos,
Capataces non había,
mineros non los queremos.
¡Madre mía los mineros
que buenos mocinos son;
pero tienen la desgracia
de morir sin confesión!
¿Dónde están los carboneros?
¿dónde están los del carbón?
¡En la villa de amor, madre!
¡En la villa del amor!

Carbón de encina,
carbón de roble,
que la firmeza
no está en los hombres,
no está en los hombres
ni en las mujeres,
que está en el tronco
de los laureles.
A la Pipiona,
a la Pipiona, madre.
A la Pipiona,
por que le dan castañes,
lleche y borona.
¡Carboneru, vuelve!
Que estoy sola y non puedo
olvidar, aunque quiera,
al carboneru.
Por una duda
dicen que no me quieres,
por una duda,
y esa duda maldita
siempre fué tuya.
¡Carboneru, vuelve!
Que estoy sola y non puedo
olvidar, aunque quiera,
al carbonero.
Alante, alante,
alante, alante digo,
alante, alante
ya se me fué el cariño
de regalarte.
¡Carboneru, vuelve!
que estoy sola y non puedo
olvidar, aunque quiera,
al carbonero.
La Virgen del Carbayín
lleva carbón pa Moreda,
en mi vida vi una Virgen,
una Virgen carbonera.

II.—El cantar de los pastores

Otro de los tipos a quien el cancionero popular asturiano prodiga en abundancia un rico caudal de canciones, generalmente de tipo bucólico, es el «Pastor». Vive este personaje durante el verano y aun parte del otoño, en los altos cumbrales de la serranía y en los puertos secos de la montaña en rústicas y peculiares cabañuelas de planta circular y cónica techumbre de «tapinos» (rectángulos de cesped y tierra arrancados en capas cuidadosamente). El interior de la cabaña está dividido por un madero apoyado en el suelo que forma, con la planta de esta rustica vivienda, un diámetro. En la parte de la entrada hasta el madero, se halla el fogón con la trébede, las tayuelas y demás enseres, y en la posterior, rellenando el hueco que hay entre el madero y la pared con mullidos brezos —«urcies» y «piornos» en el léxico vaquero— cubiertos con tosca manta, la cama, camastro o «camera» donde se acuestan los pastores

Al lado de la cabaña está la cuadra, tan rústica como ella, pero generalmente de forma rectangular y tejado de tapines de dos vertientes, encerrada en una corraliza.

Delante de la cabaña hay un «poyo» o asiento de piedras que utilizan para sentarse a «mazar», «ferir» o fabricar la manteca, empleando el «odre» generalmente, o unas vasijas de barro o de latón cubiertas con un trozo de piel de vejiga y que, en su parte inferior, tienen un agujero llamado «espita» o «pétana» que tapan con un trocito de madera que denominan «pina». Este agujero sirve para dar salida al suero cuando la manteca se ha cuajado. En medio de este banco rústico se alza un palo con varias ramas cortas o «gabitos» llamado el «arrú», del cual se cuelga el odre o las vasijas a «serenar» y «escurrir» la «dibura».

También suelen tener, al lado de la cabaña, el banco o potro de taladrar almadreñas ya que, gran parte de los ocios, los emplean en esta industria de artesanía en la que hay verdaderos artistas.

Las cabañas se agrupan en pequeñas explanadas, al abrigo de algún montículo y como en el puerto hay muchas pastoras o vaqueras, no falta nunca la pandereta con la que se forman, por las noches, animados bailes.

Cuando en alguna majada no hay vaqueras, los pastores entretienen sus ocios jugando a los bolos.

Existe en Asturias un grupo especial de pastores que habitan las brañas del occidente, llamados «vaqueiros de alzada», los cuales tienen unas canciones características con un ritmo especial llamadas «vaqueiradas» y son acompañadas por panderos sin sonajas y con unas botellas en cuyos brocales colocan una o dos cucharillas. Este instrumento tan extraño, lo mueven golpeando rítmicamente sobre una mesa y haciendo sonar las cucharillas al compás del canto.

Estas canciones de pastores las clasificaremos aquí en «coplas de pastor», en las cuales se describe su vida en el monte y en «vaqueiradas» y «pandeiradas» que constituyen la canción de baile acompañadas por panderos.

Pastor que estás en el monte
dormiendo sobre las pajas,
¡anda allá!
Si te casaras conmigo, pastor,
dormieras en buena cama.
¡anda allá!
Pastor que estás en el monte
comiendo pan de centeno,
si te casaras conmigo
comieras pan de lo bueno.
Pastor que estás en el monte
descalzu y triando breñes,
si te casaras conmigo
tendrías buenes madreñes.
Pastor que estás en el monte
no me traigas lleña verde,
que estándome calentando
saltóme una chispa al dengue.
Qué triste llega el pastor
a la cabaña mojado,
todito lo disimula
si le aparece el ganado.
Soy nacidu en la cabaña, sí, sí,
y pastora fué mió madre,
morrería yo en el llano, sí, sí,
que me faltaría el aire, ¡y anda!
Ya se van los pastores
a Extremadura,
ya se queda la sierra
triste y oscura.
Mis amores son pastores
que no bajan a poblado,
allá tienen su ermita
para rezar el rosario.
Un pastor me hace señas
con la zamarra,
¿qué querrá aquel majito
tan de mañana?

Mozuques del Robleu
comprai corales,
que vienen los pastores
por Fuencarrales.

En lo alto del puertu Ventana
tengo el amor.

Ya baxaron los pastores
y el non baxó;

Si tiró pa Leitariegos
ya me olvidó.

¡Ay, cuitada de la neña
que tien amor!

A Castiella vanse, vanse,
ya los pastores;
ya la nieve cuaya en puertu,
ya non hay flores.

¡Ay, mió madre que me ma-
tantos dolores! [ten

¡Ay, cuitada de la neña
que tien amores!

¡Ay, de mi, que la perdí
la gracia de cantadora!

¡Ay, de mí, que la perdí
el monte siendo pastora!

Pastoriña la quiero
que cuide vaques,
que retiñan sus voces
entre les mates.

Hoy saqué les míos albarques
y mañana voy pal puertu,
Dios me guarde les míos vaques
que me han de fartar de cuechu.

Les oveyes son blanques,
el perru pintu,
el pastor que les guarda
llámase Jacintu.

Les tus cabres, Xuan,
arriba al monte van,
la tu cabra negra
ye la delantera.

Collarín de plata,
collarín de seda,
toca la xiblata
vete a cortexar.

III.—Vaqueiradas

Son un tipo peculiar de canciones que cantan los «vaqueiros de alzada», pueblos pastores, de especiales costumbres que difieren del resto de las que se aprecian en otras partes de Asturias, indumentaria peculiarísima y que habitan en las brañas del occidente. Hasta hace muy poco no se mezclaban ni casaban con gente extraña a sus brañas. En las iglesias tenían un lugar destinado y en algunas existían unos encintados de piedra con una inscripción que avisaba: *Hasta aquí los vaqueiros y de aquí no pasarán*, y se cuenta que ofendido uno de ellos con tal prohibición, a fuerza de rozar con su cayado logró borrar el «no». Afirman que este hecho acaeció en la parroquial de San Martín de Luiña.

Estas canciones de un léxico especial, son acompañadas por grandes panderetas y con botellas a las que se le

introducen en el brocal unas cucharillas que suenan a modo de cascabeles, guardando el ritmo peculiar de las mismas, y casi todas ellas suelen terminar prolongando la vocal «e» lo que les da un caracter particularísimo:

—Soy vaqueiru, soy vaqueiru,
vivo en la vaqueirada,
soy fin de Xuan Barreiro,
nací en metá de la braña. ¡Eh!
Lo que venga del marmuetu
ya lu que venga del xaldu,
pa la braña del vaqueiru
la mieu parti doula al diablu.
—Vaqueirina, vaqueirina,
la tua braño ¿dónde queda?
Allá arriba n' aquel altu
metida pa la Falguera. ¡Eh!
—Dicen que no nos queremos
porque no nos ven hablare,
a tu corazón y al mío,
¡morena del alma!
se lo pueden preguntare.
—Tú dices que no me quieres
porque no soy la primera,
la flor que primero sale,
¡morena del alma!
primero el aire la lleva.
—Salí moces a mirare
como baichan las vaqueiras,
son tan bonas pa baichare
como las perrexileiras. ¡Eh!
—Las vaqueiras de la braña
dan la cheiche a los chavales,
y luego dicen en casa
que mamaron los teurales.
—Vienen a ver los del Charca
como beichan las vaqueiras
son tan buenas pa baichare
como las perrexileiras. ¡Ey!
—Vaqueirina de Xunquera
si acabaste la farina,
vende les vaques y el gochu
y búxate a la marina.

IV.—De carreteros

La figura del carretero ocupa en el cancionero popular asturiano —y en el de otras regiones— un puesto de simpatía. El carretero canta, es un folklor viviente que lleva en su memoria un archivo inagotable de canciones y requiebros. Marcha siempre despacio y cantando, unas veces con la guiada al hombro ante su pareja, otras gallardamente colocado sobre el «pértigu» del carro.

Las canciones del carretero suelen ser de tipo rítmico para guardar el compás del paso cansino de su pareja, por lo cual el aire que las anima es lento, majestuoso y arrogante.

En muchas partes de Asturias, especialmente en la costa,

los carreteros suelen colocar al pescuezo de sus bueyes unas correas con campanillas o cascabeles que llaman «esquilonadas», con cuyo sonido hacen guardar a la pareja un paso rítmico y acompasdo, pudiendo ir descuidado ya que por el sonido de los esquilones sabe si su pareja «apuesta» o guarda la debida compostura en la carretera.

La figura del carretero es ensalzada a la par por canciones que describen su peculiar psicología.

—Arre buey, arre vaca,
arre Romero,
estas son las canciones
del carretero.
—Quítate nena
d'esos balcones.
que si no te retiras
doy parte a la justicia
que te aprisione,
con las cadenas
de mis amores.
—Carretera de Avilés
un carreteru cantaba,
al son de los esquilones
que su pareja llevaba.
—Déxame xubir al carro
carretero de Avilés
que si no tienes guiada
yo te falaré los güés.
¡Que déxame xubir
al carro, carretero!
¡que déxame xubir
al carro que me muero!
—Déxame xubir al carro
carretero de Colunga,
déxame xubir al carro
que es de noche y no hace luna.
—Que bien parece un carreru
sentau en la vara el carru,
con el cigarro encendidu
y la guiada en la mano.
—Carreteru que rondes
mió ventana y mió balcón,
madruga por la mañana
a disfrutar de mi amor.
A disfrutar de mi amor
tu amante dormida está,
y si acaso no duerme
¡qué pensamiento tendrá!
—¿A dónde vas a dar agua
mozu de bueyes
que desde mi cama siento
los cascabeles?
Si sientes los cascabeles
de mi pareja,
levántate de la cama
ponte a la reja.
—¿A dónde vas a dar agua
mozu de mulas
que desde mi cama siento
las herraduras?
Si sientes las herraduras
de mi ganao,
levántate de la cama
vente a mi lao.
—Aparta, carreteru, mira que llueve,
yo non salgo del pasu aunque me anegue.
Platera, la mula Coronela,
Pulida, tú me sacas del barro
siendo la mejor mula
que arrastra al carro.
—¡Carromateros! Dicen los carromateros
cuando van al puertu arriba,

arriba, mula Gallarda,
arriba, Gallarda, arriba.
—Esta noche ha llovido,
mañana hay barro
¡Pobre del carretero
que anda en el carro!

V.—Canciones de viandantes

Hay una serie de canciones campesinas entonadas a cielo abierto con las que el labrador acompasa sus faenas y el solitario caminante endulza su soledad y se siente más acompañado. A estas pertenecen los cantos de arriero, de carretero y de los viandantes. En su mayoría tienen un fondo nostálgico de algo muy íntimo que va quedando a su espalda. Recuerdos del hogar o del amor. Entre las de viandantes figuran los pasos de «puertos secos» que separan nuestra provincia de su colindante leonesa:

—Pasé el puertu de Payares,
pasélu con muncha pena,
por que dexé los amores
xunto a la iglesia de Lena.
—Pasé el puertu de Payares,
pasélu con muncha pena,
porque dexaba la moza
xunto a la Pola de Lena.
—Al pasar la Güeria, madre
l'aire me apagó la vela,
para mí siempre es de noche
¡Válgame la Magdalena!
—Caminito del puerto
ya no va nadie,
ya no va nadie, sí,
ya no va nadie, no,
ya no va nadie.
Sino polvo y arena
que lleva el aire...,
que lleva el aire, sí,
que lleva el aire, no,
que lleva el aire.
—Al pasar por el puertu,
puertu Payares,
me alcontré con un vieyu
llindiando vaques.
Como era tan vieyu
le pregunté:
si quies dormir la siesta
yo llindiaré.
El vieyu muy ufanu
me contestó:
—Les vaques de mió casa
llindióles yo.
—Al pasar por el puertu,
puertu de Parres,
me encontré con un vieyu
llindiando vaques.
Campanilles de plata
bueyes rumbones,
estos son los aperios
de llabradores.
A tu padre llaman Cucu,
a tu madre **la Cucona,**
a tus hermanos Cuquinos
y a ti la Cucarachona.
—Pasé la puente de hierro.
[Ele.
Pasela muy de mañana. Ele.
Encontré un anillo de oro. Ele.
Con una cinta encarnada. Ele.

—Tengo de xubir al puertu,
al puertu de Guadarrama,
tengo de xubir al puertu
que allí está la que me ama.

—Tengo de xubir al puertu
aunque me cubra la nieve,
tengo de xubir al puertu
que allí está la que me quiere.

—Tengo de xubir al puertu
aunque me muera de frío
por ver si puedo traer
la molinera conmigo.

—Yendo Pachín pa la siega
por el canín acordose
de la muyer y los fios
miró pa trás y... golviose.

—Carretera de Avilés
cuando yo la paseaba,
toda la noche llovía
pero yo no me mojaba.

—Agua en un convoy
le voy a llevar
a la mi morena
camín de Candás.

VI.—Canciones de molino

El molino, con su típica silueta escondida entre frondas a la orilla de algún arroyo cantarín, sus faenas peculiares de molienda, reuniones de gente y sus personajes centrales «La Molinera» y «El Molinero» son un motivo destacado que en el cancionero figuran con recias pinceladas de color y en el folklore con una rica variedad de cuentos, tradicionales, leyendas, romances y coplas.

La Molinera, moza garrida y esbelta, exuberante y florida, donosa en su cargo y fácil al requiebro, es un personaje a quien la voz popular, en sus múltiples manifestaciones de expresión, ensalza o se ensaña en ella harto despiadadamente. Si es soltera se la moteja de liviandades y si es casada, la canción, con cierto gracejo picaresco, pone en tela de juicio su fidelidad conyugal.

En las canciones de «molino» se suele mezclar con frecuencia la venerable figura del señor Cura, no saliendo en ellas muy bien parado.

—Tengo de ir al molino
aunque me muera de frío,
por ver si puedo traer
la molinera conmigo.
Y si conmigo viniera,
que todo podría ser,
ante Dios y ante los hombres
yo la haría mió muyer.

—Molinera, molinera,
¿donde tienes el molino?
—Téngolu xunto a mi casa...
¡Bien lo saben los vecinos!

—Ya non puedo
xubir pa riba,
que si pudiera
bien xubiría.

—Si quieres que te cortexe
molinera de Santianes,
si quieres que te cortexe
has de olvidar a quien ames.

Ya se va la neña
ya se va, se va,
ya se va la neña,
pero volverá.

—Vengo de moler, morena,
de los molinos de arriba,
cortexé a la molinera,
no me cobró la maquila.

—Vengo de moler, morena,
de los molinos de abajo,
cortexé a la molinera,
no me cobró su trabajo.

—Tiene la molinera
ricos corales,
del trigo que maquila
a los chavales.

La molinera,
dale con aire a la rueda
que muela

—La molinera trilla, trilla,
y el molineru trillará,
a la puerta del molino
¡que bien trilladito está!

—La molinera trai corales
y el molineru corbatín,
¿dónde sale tanto lujo
si no sale del molín?

—A la puerta del molino
hay un ratón con calzones
mirando a la molinera
como arrima los tizones.

—Molinera, molinera
qué descolorida estás,
desde el día de la boda
no has dejado de llorar.

No has dejado de llorar
ni tampoco de gemir,
¡molinera, molinera
de pena vas a morir!

—Dicen que está llorando
la molinera,
porque los sus amores
van a la guerra.

—Molinero, molinero
no vengas de noche a verme
que estoy sola en el molino
y me critica la gente.

—Moli, moli, molinera,
de los molinos del gas,
eres buena molinera,
¡pero a mí no me la das!

—No quiere mi madre
que vaya al molino,
porque el molinero
se mete conmigo.

—No quiere mi madre
que al molino vaya,
porque el molinero
me rompe la saya.

—No quiere mi madre
que vaya al molin,
porque el molinero
me rompe el mandil.

—El cura va pa el molino
lleva la chocolatera,
para hacerle el chocolate
a la pobre molinera.

—El cura va pa el molino
cayó del pontón en baxo,
correi moces, correi vieyes
a emburrialu mas pa baxo.

—Tiene la molinera
ricos pendientes,
del trigo que maquila
a los parientes.

—Si vienes a mi molino
solita, te moleré,
si vienes a mi molino
yo no te maquilaré.

—Esta noche fuí al molino
no perdí la caminada,
dormí con la molinera
y molí lo que llevaba.

VII.—Canciones campesinas

Figuran en este grupo aquellas canciones características que hablan del campo y sus labores, instrumentos de labranza, etc.

—Si quieres sacar el cuchu
sácalo con garabatu,
estrame bien la corrada
y echai de comer al xatu.
—Tienes el carru a la puerta,
señal que yes labradora,
vamos a coyer maiz,
xuence la Pinta y la Mora.
—Tienes el carru a la puerta,
señal que yes labradora...
¡Quién pudiera ser criau
pa tenerte de señora!
—Esi buey de la derecha
lleva la cornal rompida,
que la rompió por subir
la cuesta de la Florida.
—Esi buey de la derecha
lleva la cornal torcida,
que la torció por subir
la cuesta de la Florida.
—Xunce les vaques, María,
que nos vamos a la hierba,
trai la zapica con lleche
que se me seca la llengua.
—Segadora, ¡qué bien siegas!
¿Quién te afila la guadaña?
—Me la afila un segador
a la sombra de una faya.
—Segador que estás segando
debaxo de la nublina,
si la guadaña non corta
saca la piedra y afila.
—Una tarde de verano
eché mi caballo al verde,
mi caballo se murió...
¡El que tiene es el que pierde!
—María, si vas al prado
cierra bien la portillera,
que mi torito es tan bravo
quiere entrar en tu pradera.
—La portillera,
María, si vas al prado
cierra bien la portillera,
que tengo el toro bramando
por entrar en tu pradera.
—La portillera,
María, si vas al prado
cierra bien la portillera,
que mi caballo es tan malo
y quiere entrar en tu pradera.
—Dicen que los güés de Xuana
non quieren comer la hierba,
échalos al agua, Xuana,
y si tienen sed que beban.
—Dicen que los güés de Xuana
non quieren comer la hierba,
échalos al agua, Xuana,
de la fuente de la Teya.
—El jueves compré un gochin
que cien reales me costó,
dioi el mal por les oreyes
espurrió el rabín y morrió.
—Que yo la vi bailar
la penosa en la Ribera,
que yo la vi bailar
¡ojalá que no la viera!
—Cuando yo llindiaba cabres
en la cuesta la Florida,
non pensaba gastar capa
ni la mió muyer mantilla.

—Fuiste a la siega y golviste,
non me trajiste gordones,
en viniendo les mayuques
maldita la que me comes.
—Tengo, tengo, tengo,
tú no tienes nada,
tengo tres ovejas
arriba en la montaña:
Una me da leche,
otra me da lana,
y otra mantequilla
para toda la semana.
—Ya no voy a la esfoyaza
que me tiran panochadas,
nin puedo subir la cuesta
sin que me allumen con payas.
—Ya no voy a les andeches
porque no tengo mesoies
préstame, neña, les tuyes
y coyeremos a soles.
—El cantar de la panoya
ya no se puede cantar,
porque dicen que echa multa
el guardia municipal.
—Al comenzar la esfoyaza
no me tireis panoyaes,
que estoy faciendo una riestra
y tengo les manos ataes.
—Que bien parez el maíz
esfoyao y enristrao,
amarillo como el oro
y de los hórreos colgao.
—En sallando y arriandando
y en mayando los tarrones,
anda, galan, pa la siega
a ganar pa unos calzones.
—La esvilla se va acabando,
la xente se va durmiendo,
les castañes de la cuña
ya pueden venir viniendo.
—Coloradina y guapina
arrímate a la fesoria,
que tus padres ya non pueden
mantenerte de señora.

VIII.—Canciones de panaderas

Un tipo muy popular en el cancionero asturiano es la «panadera», si bien no muy rico en coplas como le sucede a la molinera, no por eso deja de destacarse con firmes trazos.

Las panaderas, cuyo cometido en los pueblos y villas de Asturias era el reparto a domicilio del pan de las panaderías, o en determinados días a la semana, la venta del típico pan de escanda, han desaparecido, subsistiendo como un recuerdo sus cantares:

—Aquella panadera
que va por allí,
yo la llamo, la llamo
y no quiere venir.
Estribillo
¡Ay! que panadera,
¡ay! que panaderilla
el alma me lleva.
—Aquella panadera
tiene tres nombres:

Panadera, borracha
y amiga de hombres.

Estribillo

—Aquella panadera
del pan menudo,
cuando va por la calle
menea el c...

IX.—Canciones sin clasificación definida

—A mi me gusta lo blanco,
¡viva lo blanco, muera lo negro!
que lo negro es cosa triste,
yo soy alegre y no lo quiero.
—La casa del señor Cura
nunca la vi como ahora,
ventana sobre ventana
y el corredor a la moda.
—No le daba el sol
que le daba la luna,
no le daba el sol
de la media fortuna.
—Caballo que a treinta pasos
ve la yegua y no relincha,
no le llamo yo caballo,
sino, potro sin malicia.
—Si te dan chocolate,
güi, güi, güi,
tómalo boba,
dengue, dengue, dengue
tómalo boba,
lindón, lindón, lindón;
que la Reina de España,
güi, güi, güi,
también lo toma,
dengue, dengue, dengue,
también lo toma,
lindón, lindón, lindón.
—La rosita en el rosal
ya se va deshojando,
jardinera de mi vida
la muerte me está esperando.
—Vite, vite, vite, vite,
vite, vite y no me acuerdo,
si fué en el río lavando
o en el arenal tendiendo.
—Esta noche los ratones
no me dejaron dormir,
para la noche que viene
los tengo de perseguir.
—Alto pino, alto pino,
que al cielo llegó la rama,
la rama que al alto llega
debe de ser venerada.
—Con el ruido de las balas,
la música y el tambor,
Te vas quedando dormida,
¡prenda de mi corazón!
Ae vas quedando dormida,
porque el sueño te rindió.
—Yo caséme con un vieyu
pro facei el chocolate,
y ahora resulta que
el molinillo no bate.
—Córtame un ramito verde
verde te lo cortaré,
córtame un ramito verde
de los álamos del Rey.
—De tu ventana a la mía
me tiraste una piedra,
estaba comiendo sopas
y me cayó en la cazuela.
—Con el chiriviriví
que esta noche va a llover,
con el chiriviriví
en medio de Santander.
—Con el chiriviriví
que esta noche va a nevar,
con el chiriviriví
hasta cerca de la mar.
—Una vieya y un vieyu
dormieron xuntos,
porque tenían miedo
a los difuntos.

—Déxame meter la mano,
querida en la faltriquera.
—¡Ay! eso non, galán del alma,
por mucho que te quisiera,
¡morena del alma!

—Aunque soy tan pequeñina
como un grano de mostaza,
lo que tengo de pequeña
téngolo de resalada.

—¿Que paxarin será aquel
que canta en la cerezal
y que tien el picu amariellu?
—Ye el que llaman el cuquiellu.
Si me das una peseta, reta,
para pasar el Payares, yares,
el domingo, ringo,
cuando guelva, relva,
tengo comprate, rate,
unos coricorales, rales.

X.—Canciones dialogadas

Generalmente estas canciones son para cantarlas un mozo y una moza y pertenecen el tipo de canciones de «amores y desdenes». Posiblemente estos diálogos cantados proceden de la antañona costumbre que existía en Asturias de «cortexar en verso».

A la mar se van los ríos

El. — A la mar se van los ríos,
paloma revoladora,
no pongas el pie delante,
dexa que corra la bola
¡con aire!

El. — Dexa que corra la bola
que ella sola se divierte;
también me divierto yo
cuando voy de noche a
¡con aire! [verte

Ella.—Si vienes, galán, a verme
pa divertite conmigo,
ya puedes pescar la puerta
que aquí non se muele
¡con aire! [trigo

El. — Cuando voy de noche a
[verte
siempre voy con alegría,
porque llevo la esperanza
de ser tuyo y tu ser mía
¡con aire!

Ella.—Si vienes con la esperanza
de ser miu y yo ser tuya,
arregla tóos los papeles
y ve a tar col siñor cura
¡con aire!

El garapiellu

El. — El garapiellu...
Toma neña dos ablanes
que están en el garapiellu.
El garapiellu...
Esto ye pa demostrate
que pronto seré tu dueño.

Ella.—¿Mi dueño?
muy de prisa lo dixisti
y eso será si yo quiero.

El. — Si quieres
dueña de los ablanales
serás, si conmigo vienes.

Ella.—¿Dir contigo?
estoy sola y tengo miedu
a pasar de noche el río.

El. — ¿De noche el río?
yo te acompaño, morena,
que diendo yo no hay pe-
[ligro.

Ella.—¿Non hay peligru
pasar en los ablanales
toda la noche contigo?

El. — Non tengas miedu,
¡prometo casar contigo
para el año venideru!

Ella.—¿Venideru?
Pues... déxalo pa esi día
dir xuntos al ablaneru

Ayer vite en la fuente

El. — Ayer vite n'a fonte
tabes cantando,
y hoy que pasé por ella,
tabes llorando.

Dime por qué estás triste
y descolorida,
dime por qué suspiras
prenda querida.

Ella.—Suspiro por amores
que yo tenía,
suspiro por amores
que yo quería.

El. — Amores que tuviste
sigues teniendo,
bien sabes que te quise
y estoy queriendo.

Ella.—Si tanto me quisiste
y estás queriendo,
¿por qué no vas a verme
cuando te espero?...
Bien sé que tienes otra
que te enamora,
bien sé que a mí me dejas
llorando sola.

El. — La que a mí me enamora
tú bien lo sabes;
que yes tú, vida mía,
con les tos gracies.

Ella.—Les gracies que yo tengo
non son denguna,
por eso vivo sola
como la Lluna.

El. — Pos si tú yes la Lluna
yo soy lluceru,
que te voy persiguiendo
por todu el cielu.

Ella.—Non me olvides mi vida
por Dios te pido,
¡Non me olvides estrella
que non te olvido!

Dímelo, morena

—Dímelo, morena,
¿qué te ha sucedido?...
Ayer en en el baile
te lo he conocido.

—No me ha sucedido nada
y nada me ha sucedido,
no me ha sucedido nada
y nada me ha sucedido.

XI.—Añadas o canciones de cuna

Aniar o añar es sinónimo de mover la cuna al ritmo de una canción plena de ternura que las madres entonan para dormir a los niños. Son canciones de entrañable delicadeza en su matiz musical, aunque muchas veces la letra resulte ingenua.

A la par de estas cancioncillas existen en Asturias algunas añadas con una letra picaresca.

—Duérmete niñín
que tengo que hacer,
lavar los pañales,
planchar y coser.
¡Ea, ea, ea!
niño de la aldea.
—Duérmete mi niño
que viene el coco,
y se lleva a los niños
que duermen poco.

—El mió neñu tiene sueño,
tiene ganas de dormir,
tiene un ojo cerrado
y el otro no lo pué abrir.

—Este niño es una rosa,
es la flor de la canela,
en llegando a quince años
no faltará quien le quiera.

—Yes ñidia y les xanes del río
si non te duermes marcheu contigo.
Duérmete iré en mió regazu que yes mió amor.
Duérmete ne en mió regazu que aquí estoy yo.

—No llores, no,
que la vida es muy breve.
Todo se pasa
como una sombra leve.
Ea, que se va
la niña al convento,
Ea, que se va,
se ha de quedar adentro,
Ella volverá.
—Duérmete, ne,
que les xanes del río
vienen por ti
y marchense contigo.
Ea, que se va, etc.
—A los campos del rey vas, [Irene,
¡ay morenita! cómo llueve.
Tanto ha llovido
que hasta los naranjales
han florecido...
¡Pino verde,
qué serenita
cae la nieve,
Irene!...
Ea, ea, ea,
duérmete mi bien.

XII.—Villancicos populares

El sentimiento religioso popular suele manifestarse en la explosión sincera en que el pueblo exterioriza su alegría en las fiestas de Navidad, entonando al compás de rústicos y a veces antañones instrumentos —rabeles, panderetas, castañuelas, «los fierros» o triángulo y almireces— esos ingenuos villancicos populares, que aun a pesar de pecar su letra de alguna pequeña irreverencia, es ella disculpable en atención a la sinceridad y entusiasmo que ponen al solemnizar tan memorable acontecimiento.

—La Virgen hacía dulces
en un hermoso perol,
y San José por goloso
el «focicu» se quemó.

Estribillo

—San José bendito,
porque te quemaste,
cuando viste el fuego,
por qué no soplaste.

—En Belén tocan a fuego,
desde aquí se ven las llamas,
es el Hijo de María
que ha nacido entre las pajas.

Estribillo

—Vámonos corriendo,
vámonos andando,
a ver aquel niño
que estaba llorando,
muerto de frío
y titiritando.

—En el Portal de Belén
hay estrellas, sol y luna,
la Virgen y San José
y el Niño que está en la cuna.

Estribillo

—Vámonos corriendo, etc.

—¡María! María lava pañales
y los tiende en el romero,
y los pajaritos cantan
y el agua se va riendo.

Estribillo

—María, María,
claro resplandor,
sol resplandeciente
del divino amor.

—¡San José! San José era carpintero
y María costurera,
y el Niño labra la cruz,
porque ha de morir en ella.

Estribillo

—María, María, etc.

—Duerme fiu del alma,
duerme queridu,
que to ma non descansa
por ti afligidu.
Duerme sin pena,
porque al pie de to cuna
to madre vela.

—Con tomillo y romero
y manzanilla.

atropote to madre
esta cunina.
Pa que tranquilu,
dormidín te me quedes,
fiu queridu.

—Caundo sus dos gueyinos
blandos me miran,
la cariquina
pa ver el sl hermosu.
claro del día.

XIII.—Canciones de vestuario

Existe un grupo de canciones populares en el cual se aprecia un afán por encomiar y criticar las diferentes prendas del vestido aldeano, tanto si es masculino como si es femenino. Este grupo pudiera catalogarse dentro de la división de «canciones del hogar» en el que, comenzando por las melosas «añadas» o canciones de cuna, forman un complejo variadísimo de tonos, matices y motivos..

Las prendas predilectas del cancionero suelen ser la saya, las medias y las alpargatas en la mujer y en el hombre la chaqueta.

—Tengo un mandilín en casa,
con flores de primavera
el galán que me lu dió
ya sabe que soy soltera.
Aquel mandilín
que me diste ayer,
ya lu recosí,
ya lu remendé.

—Tengo un mandilín en casa
y otru que me están faciendo,
y otru que me van a dar,
¡Cuántos mandilines tengo!
Si aquel mandilín
fuera de papel,
cuántos bigarinos
envolviera en él.

—A mí me gusta el mandil
que va por la carretera,
pero más me gusta el ama
por el salero que lleva.

—Esi mandilín tan pintu
¿cuánto te costó, Ramona?
A la salida de Oviedo,
peseta menos perrona.

—Esa saya colorada
non la lleves a sallar,
si quieres que te la vean
cuélgala de tu figar.

—Salerosa menea la saya,
que ayer tarde bien la meneabas.
Caprichosa menea el refaxu,
que lu tienes rotu, per riba y per [baxu.

—Con esi mandilín pintu
vas publicando la guerra,
y yo, como buen soldado,
afiliome a tu bandera.
Qué guapa vienes,
qué bien te está,
la saya verde,
y la colorá.

—Traigo saya sobre saya,
y sobre saya faldón,
y turrón de Alicante,
y de Alicante turrón.

—A coger el trébole, el trébole,
[el trébole,
a coger el trébole la saya me
[cayó,
átala si quieres, si quieres, si
[quieres,
átala si quieres, si no te la ato
[yo.

—Maruxina, tu chaleco,
resalado tiene el corte,
dime con el pensamiento
con quién dormistes anoche.

A tu mandil
échale un ringo rango,
que retumbe
el agua y la arena,
que triste se despide
la mi morena.

—Fuíste al Carmín de Celorio
llevaste medies azules,
llevásteles emprestades
que aquelles non yeren tuyes.

—Qué llevas en esa saya
que tanto vuelo le das,
llevo rosas y claveles
para el Cristo de Candás.

—El mozu que me cortexa
gusta el pantalón de pana,
chaquetilla a lo navarro
y alpargata valenciana.

Que viva el Rey,
que viva Don Carlos,
que viva el Rey,
que tién voluntarios.

—Que quién verá al mío neñu
el día la Ascensión,
con zapatinos nuevos
chaqueta y pantalón.

—Que quién verá al mío neñu
el día la Concipción,
con unos calzoncios
de esos de xaretón.

—Estoy llocu de contentu
porque me fexo mió madre
unos pantalones nuevos
de unos vieyos de mió padre.

—Qué chaquetina tan curra
qué bonito tiene el corte,
dime, galán d'esta villa,
dónde pasaste la noche.

Dónde pasaste la noche
que tienes tan mala cara,
el que anda en tan malos pasos
pronto la vida se acaba.

—Desde que te vi con la pata de palo
dije para mí malo, malo, muy malo.
Desde que te ví con la media tan chusca
y la pantorrilla que es lo que me gusta.

Desde que te vi dije para mí:
con la saya y la media
tan chusca, morena,
me gustas al lado de mí.

—María, si vas al monte
no cortes la leña verde,
que ayer tarde cocinando
saltóme una chispa al dengue.

—Has de saber que yo gasto
buen zapato y buena media,
has de saber que te olvido
por una perra pequeña.

Que soy militar, militar, mili-
[tar,
que soy militar y te olvido por
[un real.

—La camisa de la Lola
un chulo se la llevó,
el chulo ha aparecido,
pero... la camisa, no.

—La camisa del majo
no tiene puños,
del pellejo del gato
le haremos unos.

Responde la gatita
con disimulo,
el pellejo del gátigo
matatigo, churripirripitátigo
no está pa el chulo.

—Dime tú para cuándo
quieres el dengue.
—Para cuando me vista
la saya verde.

—El color verde, niña,
te estará muy mal:
mejor el encarnátigo, morátigo,
azul marinitátigo
que bien te estará.

—Esa boina, majo,
no está bien, cálesla mucho,
lo moreno de tu cara
no lo puedo ver a gusto.

—Voy facete unos calzones
d'esos que llamen de pana,
con carrera de botones
como la xente gitana.

—Malaya sea la neblina
que baxa po'l puertu Sueve;
yo non tengo capuchina
para taparme si llueve.

—El pañuelu de seda
de mi marido,
púselu a la corriente
llevolu el río.

Estribillo

¡Que tolena, madre,
me van a pegar
por aquel pañuelu
que non val un real!

—Voy xuntar dos pesetes
pa comprai otru,
si non el mió marido
vuélvese llocu.

Estribillo

—¡Que tolena, madre, etc.

—Majo de las medias de otro,
y del chaleco emprestado,
díjote el de los calzones
que le devuelvas el sayo.

—El pañuelo de la Lola
dicen que lo tengo yo,
e pañuelo si le tengo,
pero el de la Lola, no.

—¡Ay, muyer, muyer!
voy comprate unes madreñes.
—Non, marido, non,
que non se andar en elles.

—¡Ay, muyer, muyer!
voy comprate una mantilla.
—Non, marido, non,
que non puedo ir a misa.

XIV.—Canciones de lugares

—Adiós llugarín de Pría,
Adiós molín de La Riera,
Adiós Carmiña del alma
que por ti llevo la pena.

—Viva Xove, viva Xove,
viva Rubín y Calzada,
y también quiero que viva
Mieres y la Rebollada.

—En Oviedo no me caso,
en Xixón lo pongo en duda,
tengo de hacer un palacio
xunto a la Iglesia de Trubia.

—En Oviedo me dixeron:
Viva la villa de Grado,
y aquel pueblu que está enfrente
que lu llamen San Pelayo.

—Soy de Pravia, soy de Pravia,
y es mi madre una praviana,
y por eso en mí no cabe
partida ninguna mala.

—Soy de Faro, soy de Faro,
y es mi madre una farùca,
y por eso siempre tengo
la barriguina fartuca.

—Villaviciosa hermosa
¿qué llevas dentro?,
tu me robas el alma
y el pensamiento.

—Y esos claveles
que en tu jardín los tienes sembrados
verdes, azules y colorados.

—Cuando salí de Cabrales
lloraba una cabraliega,
ella lloraba por mí
y yo lloraba por ella.

—Cuando salí de Cabrales
lloraba una cabraliega,
al hecho ya no hay remedio,
no llores ni tengas pena.

—Mucho me gusta Cabrales
porque del alto se ve:
la corona de la Virgen
y el ramu de San José.

—Viva Llanes, viva Llanes,
no puedo decir que muera,
tengo allí los mis amores,
como si no los tuviera.

—Ni soy zapateru, teru,
ni soy zapateru tá;
soy de la Pola de Siero
y ¡olé! y olá!
y esta es la pura verdá.

—Que viva Siero
porque es mi pueblo,
vivan los campos
con gran placer.
Y una corona
para el Bombé
donde está Nico
de Pachu Cué.

—Para ser buen asturianu
hay que nacer en Xixón,
que si naces en Oviedo
serás un mal carbayón.

—Para ser buen asturianu
hay que nacer en Oviedo,
que si naces en Xixón
serás un buen marinero.

—Para ser buen asturianu
ni en Oviedo ni en Xixón,
que hay que nacer en Langreo
de donde sal el carbón.

—Carretera del Nalón,
puente del ferrocarril,
fábrica nacional de la Quintana,

—No hay rincón en el mundo,
si, morena, sí,
ni en toda España,
rau, rau, rau.

—Soy de Langreo,
mira que,
soy langreano,
mira que,
por ti a la sierra,
mira que,
vengo del llano.

—Soy de Langreo,
mira que,
soy langreano,
te voy a dar,
mira que,
con lo que tengo en la mano.

—Fuime a cortejar a Faro
y estimáronmelo mucho,
y en prueba de la fachenda
mandaronme a sacar cucho.

—Fuime a cortejar a Faro
en casa de la Temprana,
por mucho que madrugué
amanecióme en la cama.

—Lo mejor del mundo Euro-
[pa,
lo mejor de Europa, España,
lo mejor de España, Asturias,
lo mejor de Asturias, Pravia.

—Si vas a Candás,
traime un candasín,
que non sea muy grande
ni muy piqueñín.
Ya non vas, ya non vas ya non
[vas,
ya non vas conmigo a Candás.

—En San Vicente en San Vi-
[cente,
tengo yo una novia de quince a
[veinte,
y era tan fina, y era tan fina
que casada en Oviedo marchó a
[Sevilla.

—Soy de Mieres del camino,
vengo de Villaviciosa
y en Villaviciosa vivo.
Al hondito, al hondito, al hon-
[dito,
levántate tempranito,
que en el jardín de mi padre
ha nacido un arbolito
todo lleno de amapolas.
¡Si lo vieras, qué bonito!

—Soy de Armada, soy de Ar-
[mada,
soy de la Pola de Lena
donde se recoge el oro,
la azúcar y la canela.

—Soy de Llanuces, de la Mon-
[tera,
nací en la peña de la Collá,
la mió panera non tien chorizos
mas tien gabitos donde colgar.

—Cuando una vez, dos y tres
bajo a la Pola al mercao,
toos me miren de lao
y me dicen: neña, qué guapa
[yes.

—Por cuatro palos que di
junto a la Iglesia de Sama,
lleváronme prisionero
a la cárcel de Laviana.

—Voy pa Llanes, voy pa Lla-
[nes
voy ver la bolera nueva,
non voy por xugar los bolos,
voy por ver la mió morena.

—Tú que yes de la Perala,
yo que soy de la Artega,
pasa, neñu, per mió casa,
que esta noche pases, mozu...
de la raya carbonera.

—En Mieres del Camino,
jardín de flores,
donde tengo yo el nido
de mis amores.

En Mieres del Camino
nació mi madre,
en Mieres del Camino
nació mi padre.

—San Pedro el de Antromero
está estallan de risa,
al ver les fates de Lluanco
con cadena y sin camisa.

—Que soy de Candás
de Candás, de Candás,
que soy de Candás
y tú a mi non me las das.

—Bien se conoce que eres de [Lena
y que te bañas en el Llerón,
como yes fia de Xuan de Tuta
toes te miran con ilusión.

—Calle la del Rivero,
calle del Cristo,
la pasean los frailes
de San Francisco.

—Señor San Pedro,
soy de la villa de Grado,
yo mi patria no la niego.

—Para cantar... ¡Viva Pravia!
para bailar, Cudillero.
¡Para muchachas bonitas,
las de la Pola de Siero!

—En la parroquia de Abamia
amores nunca los quise,
porque tienen una mancha
que no hay agua que la quite.

—En el concejo de Aller,
Cabañaquinta,
hay una niña de bien;
ella me roba la vida.

—La farola de Tazones
está partida en dos cachos;
una alumbra a los marinos
y otra alumbra a los borrachos.

—En el puertu de Payares
baxen les nubes al suelu,
por eso les payariegues
tienen la gracia del cielu.

XV.—Canciones de requiebros

Entre las canciones de ronda, de amores y desdenes y aun en las mismas descriptivas hay un grupo de letras en el cual los mozos ponen de manifiesto su fina y a veces socarrona galantería, descubriendo en las mozas las perfecciones o los defectos.

—Como eres tan buena moza
te precias de tanto honor,
te llaman la resalada,
la hechicera del amor.

—Con ese garbo que llevas
y esa gracia en el andar,
vas enloqueciendo, niña,
a los mozos del lugar.

—Son tus ojos dos luceros
y tus labios de coral
y tu cara blanca y pura
como la espuma del mar.

—Son tus ojos dos tinteros,
tu nariz pluma afilada,
letra menuda tus dientes,
tu boca carta cerrada.

—Tienes una cinturina
más guapina que un clavel,
y un poquitin más abaxo
el tarreñín de la miel.

—Tienes una cinturina
que ayer tarde la medí,
con vara y media de cinta
catorce vueltas le dí.

—Tienes unos gueyos, neña,
como un par de pantudunes
de eses que arroxa Pinón
en el so forno los lunes.

—Les moces de mi llugar
gasten seis pares de medias,
pa que yos digan los mozos
qué gordas teneis las piernas.

—Eres alta y delgada
como tu madre,
bendita sea la rama
que al tronco sale.

—La mió neña ya una neña
la más guapa de les neñes,
y que quiero a la mió neña
llévolo en los entreteles.

—Ye blanca como la lleche
nidia como la mantega,
canta como una xiblata
la devina Magdalena.

—No hay carretera sin barro,
ni prau que non tenga hierba,
ni mociquina de a quince
que no sea guapa o fea.

—Quítate de esa ventana,
no me seas ventanera,
que la cuba de buen vino,
no necesita bandera.

XVI.—Canciones de ronda

En casi la totalidad de las provincias del norte de España ha desaparecido esta galante costumbre de obsequiar los mozos a las mozas con delicadas serenatas en la que más que el instrumento músico popular intervenía la copla, cantada a coro, puesto que a no ser el antiquísimo rabel de tres cuerdas y pelleja, que hace muchos años se perdió en el ambiente del arte popular norteño, quedando como instrumento músico en Asturias y Galicia la gaita y en Santander y Vascongadas los «pitos y tamboriles».

En las coplas de ronda suelen mezclarse algunas de tipo amoroso, despectivo, burlescas y hasta mordaces ya que la ronda tiene prodigalidad de asuntos. En la provincia de

Santander, donde hay gran riqueza de motivos, tienen cada uno su copla apropiada para cada faceta. Así hay coplas para pedir permiso, para cantar marzas, sanjuanadas, para picar a la ventana, saludos a las mozas y sus familiares, etcétera, con lo cual se pone de manifiesto la peculiar idiosincrasia del carácter montañés en estas simpáticas y sentimentales noches de ronda y cortejo:

—Por tus puertas voy entrando
resalada prenda mía,
abre tus brazos de amor,
despierta si estás dormida.

—A la entrada de esta calle
hay una hermosa laguna,
donde se lavan las guapas
porque feas no hay ninguna.

—A la entrada de esta calle
hay una hermosa laguna,
donde se lavan las feas
porque guapa no hay ninguna.

—Por esta calle que voy
me han dicho que no hay salida,
yo la tengo que buscar
aunque me cueste la vida.

—Tengo sueño, dormir quiero,
préstame, niña, tu cama
que quiero dormir en ella
el sueño de la mañana.

—Todo lo que quiero veo
y no puedo ver tu cara,
¿dónde la tienes metida
que no te la veo nada?

—¿Cómo te va con la pluma
de la verde pava?
¡Bien la pelabes anoche
en tu ventana, salada!

Soy el galan atrevidu
que ronda to puerta,
vengo a dexate una rosa
en to ventana, morena.

—Mi pensamiento
si piensas que en ti piensa,
mi pensamiento,
piensas en una cosa
que yo no pienso.

—Esta noche voy a ver
el cariño que me tienes,
voy ver si me das posada
en la cama que tú tienes.

(*Continuará.*)

Daniel G. Nuevo Zarracina

ARCHIVO

Algunas palabras de uso corriente en la provincia de Guadalajara que no se hallan en los diccionarios

En las provincias de España donde se habla el castellano se emplean gran número de vocablos que no figuran en los léxicos, no obstante estar su uso muy generalizado en ellas, particularmente en las localidades de escaso vecindario. Y como creo de interés para los aficionados a estudios lingüísticos el conocimiento de esas voces, a continuación insertaré algunas de ellas, de uso corriente en la provincia de Guadalajara, que no se hallan en los diccionarios o que si se encuentran en los mismos es con otra significación o tomadas en sentido distinto del que tienen en otras regiones.

He fijado la atención en la provincia citada anteriormente porque residí en su capital más de cuarenta años, durante los cuales anoté los vocablos que me parecieron dignos de consignarse, por su estructura o por la acepción en que se emplean, según se puede ver en los siguientes:

Abuelo. M. n. acep. fig.—Palanca gruesa que usan los canteros.

Acorvar. Tr. n. acep.—Echar los dientes los corderos y los cabritos.

Ahineso. Adv.—Se emplea en Sienes en la significación de aquí.

Alamín. M. dim. de álamo.—Alamo de poca elevación.

Aloceño, ña. Adjetivo.—Natural de Alocén.

Amadrinarse. R. n. acep. fig.—Aficionarse, tomarse cariño dos caballerías. Se aplica también a personas, con la misma significación.

Amanea. F.—Cuerda con que se atan las manos o patas delanteras de una bestia para que no huya. Dícese también maneo.

Aquinesto. Adv.—Se emplea en Ríosalido, Torre de Valdrealmedras y otras localidades en significación de aquí.

Amarrador. M.—Mozo de cuerda.

Amorcar. Tr.—Cornear, embestir el ganado vacuno.

Amotar. Tr.—Amojonar, poner motos o mojones.

Arreatar. Tr.—Reatar, atar una caballería a otra.

Arrechante.—En Brihuega equivale a displicente.

Arredrar. Tr. n. acep. fig.—Colocar, arreglar la paja dentro del pajar.

Arreñal. M.—Huertecillo. Tierra de labor de poca extensión dentro del poblado.

Arrepezuñado, da. Adj.—Se dice del perro que tiene en alguna pata una uña más que las normales. En la provincia hay la creencia vulgar de que los perros arrepezuñados no propagan la hidrofobia, y solamente padecen la llamada *rabia blanca*; es decir, que no muerden al hombre ni a los demás animales, y por esta circunstancia son preferidos a los demás perros.

Arrestinado, da.—Dícese de lo que tiene mal olor, lo que es fétido.

Asnilla. F.—Puntal que se emplea para sostener un edificio ruinoso.

Asobinase. R. n. acep.—Echarse una caballería sobre otra para apoyarse. Se aplica también a las personas, para indicar la misma idea.

Bacho. M.—Terreno bajo.

Balsón. M.—Charco de grandes dimensiones.

Bebida. F. n. acep.—Agua de color de vino teñida con la

casca ; no tiene fuerza alcohólica y la bebe la gente jornalera a falta de vino.

Bichear. Ter.—Cazar con bicho, con hurón.

Bicho. M. n. acep.—Generalmente se llama así al hurón.

Biela. F. n. acep. — Se emplea en la misma acepción que *bielda*.

Bielo. M.—Usase en el mismo sentido que *bieldo*.

Birocense. Adj.—Natural de Brihuega. Dícese también brihuego.

Bisalto. M.—Guisante. El Diccionario de la Real Academia Española dice que se emplea en Aragón y Navarra ; pero se usa también en la provincia de Guadalajara y en otras de Castilla la Nueva.

Bocalán. M.—Hablador, alabancioso.

Boca. F. n. acep. fig.—Madriguera de conejos.

Boceras. M. y f.—Persona cobarde, informal.

Bodigo. M. n. acep.—Pan que tiene de peso una libra.

Borbullón. M.—Borbollón, como *El Borbollón de Castilnuevo*, en tierra de Molina.

Bote. M. n. acep.—Aguijón, rejón pequeño para picar los toros y para guiar las yuntas de bueyes.

Brena. F.—El sitio o la hierba que producen en primavera u otoño ciertos lugares de las sierras y montes secos, que presentan pastizales parecidos o prados naturales, aunque no tan limpios.

Butrón. M. — Denominación de una romería especial que anualmente se celebra el 1.° de mayo al Santuario de Nuestra Señora de la Hoz, acudiendo el Cabildo eclesiástico de Molina, el Ayuntamiento y gran número de familias de la ciudad molinesa y de otras localidades.

Cachar. Tr.—Partir la patata con la azuela al sacarla de la tierra.

Caillo. M.—Cardo con espinas muy finas que se cría en las tierras de labor.

Cajero. M. n. acep.—Vendedor ambulante de telas y tejidos.

Cajones (A).—Montar a caballo con una pierna a cada lado

de la caballería = *A horcajadas*. Los hombres suelen montar en las caballerías a cajones y las mujeres a *sentadillas*.

Canico. M.—Pájaro cantor de pequeño tamaño.

Cantero. M.—Porción de tierra labrable, generalmente de regadío.

Caraballo. M.—Garbanzo.

Cárcel. F. n. acep.—Armadura de madera para sujetar las tinajas de vino, aceite, etc.

Carra, Adv.—Se emplea en el sentido de hacia, camino de, y se usa también con el mismo significado en la provincia de Segovia.

Cascarullo. M.—Cápsula donde se encierra la bellota; especie de cáliz del fruto. También se llama *cascarullo* la porción córnea que protege los dedos de algunos animales.

Castil. M.—Se llamaba así al campo que servía de cementerio a los judíos en tiempo de la dominación musulmana en España.

Cehajo. M.—Se emplea lo mismo que *cegajo* para designar al macho cabrío durante el segundo año de su vida.

Cejador. M.—Úsase en la misma significación que *cejadero*.

Ceporro. M.—Hombre torpe, ignorante. En otras provincias se dice *ceporro* en el mismo sentido.

Cencío, adj., n., acep.—Terreno con mucha hierba que no ha pasado el ganado por él.

Cerrada. F.—Se emplea en el mismo significado de cerca.

Cifontano, na, adj.—Natural de Cifuentes. Dícese también *cifuentino*. U. t. c. s.

Cima. F. acep. fig.—Tronco de la berza inmediato a las raíces, que se emplea para alimento del ganado mayor y cuando está seco como combustible.

Cimazo. M.—Golpe dado con una cima.

Cirate. M.—Linde alta entre dos pedazos de tierra o entre un pedazo de tierra y un camino.

Coción. M.—Vasija de barro, con un agujero en el fondo,

que emplean las mujeres en Ríosalido, Sienes y otras localidades para echar en colada la ropa sucia.

Cohechar. Tr. n. acep.—Según el Diccionario de la Real Academia Española significa alzar el barbecho o dar a la tierra la última vuelta antes de sembrarla; pero en la provincia de Guadalajara equivale a sembrar el rastrojo de legumbres sin barbechar la tierra.

Cornato. M.—Trozo de cuerno que se pone en la punta de la reja del arado para que no se melle.

Correal. M.—En tierra de Molina, la piel curtida de la que fabrican diversos artículos.

Corro. M.—Se emplea en la acepción de mancha, y más generalmente en plural; así, para indicar que un vestido está muy manchado, se dice que está lleno de corros.

Cortada. M.—Cortadura, herida hecha con instrumento cortante.

Coyunta. F.—Yunta de dos caballerías de diferentes dueños, que labra un día para uno de ellos y otro día para el otro.

Cuadrejo. M.—Tierra de labor pequeña, de figura cuadrada.

Cuco. M.—Coquero, culero, talega, lienzo que se pone atrás a los niños pequeños para que hagan sus necesidades.

Cuido. M.—Se emplea en vez de cuidado.

Cujón. M.—Especie de bolsillo hecho en un ángulo de la manta que usan los trabajadores. Dícese también *cogujón.*

Culeca.—Equivale a clueca y se emplea en esta acepción en diferentes localidades de la provincia, entre otras en Azuqueca, que la usan tanto sus habitantes que les llaman de mote culecos los de los pueblos cercanos a ellos.

Charcón. M. aum. de *charco.*—Charco grande de agua lloviza.

Chascante. M.—Hablador, charlatán.

Chascar. Tr.—Hablar, charlar.

Chichorreta. F.—Residuo de tocino muy frito.

Chichorritones. Pl.—Derivado de *chichorreta,* apodo que aplican a los del Campillo de Ranas los de los pueblos

próximos a ellos; también les llaman *miguistas*, porque comen muchas migas.

Chucha. F. n. acep. fig.—Galvana, pereza.

Chuste. F.—Habitación pequeña y sucia.

Chusma. F. n. acep.—Curiosa, entrometida.

Chusmeto. F.—Se emplea en la misma significación que *chusma*.

Dar la cabezada.—Inclinación de cabeza que se hace, en señal de pésame, ante los que presiden un duelo en un entierro o funeral al despedirse de ellos.

Desajenarse. N.—Emanciparse, separarse de la patria potestad.

Descañonar. Tr. n. acep. fig.—Mudar el pelo de la dehesa el ganado de labor.

Dimuda F.—Cambio, variación de tiempo.

Diquía.—Hasta de aquí a... Dícese también *disquía*.

Echas la ruín.—Restablecerse de una enfermedad, engordar.

Echar un reo.—Dar a cada uno un vaso de bebida, sin distinción entre los presentes, uno después de otro.

Enfosado, da. Adj. n. acep.—Hinchado, da.

Enfurruñarse. R. n. acep.—Enconarse las heridas.

Enjabio. M.—Niño llorón, fastidioso.

Engordaderas. F. pl.—Granulaciones que salen en la frente de los niños recién nacidos, que se considera en muchos pueblos como señal de que engordarán en poco tiempo.

Enjerga. M.—Especie de colchón relleno de paja.

Enjuta. Adj.—Oveja que se queda sin leche, seca.

Entalamado. M.—Se emplea en la misma significación que *entalamadura*.

Entrecallado. Adj.—Dícese del olivar o viñedo en que alternan las plantas de olivos y vides.

Escagarruciarse. R.—Expeler el ganado lanar el excremento sin digerir lo comido.

Escañar. Tr.—Echar caña o formarla los tallos de los cereales. En otras provincias dícese *encañar*.

Escarretao, taa. Adj.—Dícese de la persona que está desguardamillada, muy rendida, medio muerta.

Escolín M.—Escolar; muchacho que acude a la escuela.

Esmotador. M.—El que limpia las judías o las lentejas.

Esmotar. Tr.—Limpiar las judías o las lentejas separando de ellas los cuerpos extraños a las mismas.

Esquimo. M.—En Guadalajara se emplea en la primera acep. de *esquilmo*, no obstante que el Diccionario de la Real Academia Española consigna la palabra *esquimo* como anticuada.

Esmoñigar. Tr.—Expeler el excremento el ganado caballar, mular y asnal. No hay que olvidar que en los pueblos llaman *moñiga* lo que figura en el Diccionario de la Real Academia Española con el nombre de *boñiga.*

Frontillera. F.—Se emplea en la misma significación que frontal.

Galán. M. n. acep.—En sentido cariñoso, muchacho, persona a quien se tiene mucho aprecio.

Galamear. Tr.—Adular, hacer zalamerías.

Galameo. M.—Adulación, zalamería.

Gamellón. M.—Dornajo o artesa de madera de pequeñas dimensiones para echar la comida a los cerdos.

Gobernar. Tr. n. acep.—Cribar el trigo en el granero y apalearle con la pala.

Guerrillo. M.—Guerrillero.

Guija. F.—Almorta.

Güito. M.—Hueso de algunas frutas (cerezas, guindas, melocotones, etc.).

Hacendera. F.—Prestación personal para el arreglo de puentes, cauces, veredas, etc. Es lo que en Segovia llaman obrerizas.

Hacer copas.—Dar forma a la masa antes de extender el pan.

Hiñir. Tr.—Refinar la masa del pan, después de amasada, sobándola con los puños. El Diccionario de la Real Academia Española trae la palabra heñir para expresar la

misma idea, pero en la Alcarria dicen hiñir, aunque el citado diccionario consigna esta voz como de uso en Salamanca.

Hita. F.—Cilindro de madera sobre el que se coloca el dinero en el juego tejo o chito.

Hocicarse. N. acep.—Se emplea en vez de obcecarse.

Hojeadero. M.—Epoca en que el ganado lanar y el cabrío entra a comer la hoja en las viñas ya vendimiadas.

Hulero. M. n. acep.—Araña negra, de color pardo, que habita en los muros de los edificios; los muchachos suelen cantar:

¡*Hulero*! ¡*Hulero*!,
muérdeme este dedo.

Ir a Ladra.—Véase Ladra.

Ir a horro.—Andar a pie sin equipaje.

Jerga. F. n. acep.—Saca para transportar el trigo hecha de tela llamada jerga.

Jobar.—Entre labradores, cargar a la espalda un saco con productos agrícolas, por lo general, cereales o verduras.

Ladra. F. n. acep.—En Guadalajara llámase ladra el turno que se sigue para la prestación personal, o zofra, cuando no requiere la asistencia de todo el pueblo, y para el alojamiento de pobres, condución de los mismos; si fuera necesario, la asistencia a enfermos, y, en general, todas aquellas obligaciones que se prestan por costumbre en tal forma. También se llama *ladra* el turno para la distribución de los menudos, despojos de la res, que se adquirían previo el pago de una peseta por vecino, al que le correspondía entre todos los del pueblo el citado turno; ir a *ladra* equivale a ir al matadero a por los menudos, cuando le llegaba el turno para ello.

Llezvo.—M.—Pan sin pintas. Dícese también *yezvo*.

Macar. Tr.—Se emplea en la significación de dañarse, perjudicarse o estropearse especialmente la fruta.

Manguito. M. n. acep.—Especie de brazalete de cuero que usan los segadores.

Mamón. Adj. n. fig.—Ambicioso, avaro, tragón.

Manciega F.—Ultimo carro de mies que entra en la era. Se le adorna con ramaje, pañuelos de seda de colores, cintas, etc.

Manteniente (*A*).—Golpear con una piedra en la mano.

Marra. F. n. acep.—Equivocación, error.

Matala.—Se emplea en la misma significación que *matalón.*

Mediantín. Adj.—Labrador de corto caudal y que pertenece a la clase media. Se emplea también esta voz con el mismo significado, entre otras provincias, en las de Madrid y Segovia.

Medio riñón (*A*).—Frase propia de los pastores y carniceros. Se dice de la parte de res sacrificada para la venta que tiene un riñón cubierto de sebo.

Metijoso, sa. Adj.—Entrometido.

Mochicón. M.—Golpe dado con la cabeza contra un árbol, según lo indica la frase «Ero ero, *mochicón de Negredo*», que recuerda que al que se casa en esta localidad lo llevan al monte y le dan un *mochicón* (golpe dado en la cabeza) contra un roble.

Montera. F. n. acep.—Gorra hecha de piel de cabrito, conejo, etc. El Diccionario de la Real Academia Española dice que montera es «Prenda para abrigo de la cabeza, que generalmente se hace de paño.»

Morrudo. Adj. acep. fig.—Terco, de mal genio.

Morucha. F.—Muchacha, mujer morena oscura, de pelo rizado.

Movición. F. n. acep. fam.—Aborto, mal parto de la mujer. Se emplea también en otras provincias.

Nacedero. M.—Parte del organismo animal por donde se nace.

Navajo. M.—Se emplea en vez de labajo.

Pan de boda. M.—Pan especial, con anís en la masa, huevo por encima, dibujos caprichosos y rizados los bordes.

Pan de pinta. M.—Dícese del pan cuando está olivado.

Pan sencillo. M.—Pieza de pan que tiene dos libras de peso.

Panojo. M.—Caña de maíz.

Pampués. M.—Disparate, salida de tono, contestación intempestiva.

Parrón. M.—Montón de paja y grano trillado en la era.

Pandera. F. n. cep.—Especie de criba pequeña de piel, sin agujeros.

Pascuilla. F.—El segundo día de pascua de Navidad y Resurrección, que se guarda como fiesta en diferentes pueblos de la provincia.

Pastoría. F. n. acep.—Contrato anual que se celebra el día de San Miguel (29 de septiembre) entre el propietario del ganado y los pastores que cuidan de él, estipulándose las condiciones en que ha de prestarse el servicio, su precio, etc.

Pegada. F.—Golpe de pelota en el frontón.

Pegar la hebra.—Hablar, conversar.

Peirón. M.—Columna o cipo con una hornacina en la parte superior, en la que se guarda la imagen de un santo de la mayor veneración de las localidades a cuya entrada se encuentra.

Picadillo. M. n. acep.—Fritada que se hace de la masa de longanizas o chorizos y que sirve de almuerzo los días de matanza.

Pinga. F.—Mujer callejera; se emplea en vez de *pindonga*.

Pinjar. M.—Pejugal, pequeña siembra, porción de tierra que cede el amo al criado para que la siembre por su cuenta y recoja el fruto de ella.

Pintar. Tr. n. acep.—Hacer letras y adornos con las tijeras en el pelo de las caballerías al esquilarlas.

Pinto. M.—Marca o señal que ponen a las piezas de pan para que se distingan cuando se llevan a cocer al horno comunal.

Poya. F.—Pieza de pan que en los pueblos donde hay horno comunal dan a la encargada de él cada una de las que llevan pan para cocerlo en el mismo.

Pozal. M. n. acep.—Terreno donde abundan las pozas.

Pretes. Adj pl.—Apretados, muy juntos.

Publicata. F. n. acep.—Se emplea en vez de amonestación

Puntal. M. n. acep.—Tierra labrantía en forma de ángulo agudo.

Rabisco. Adj.—Rabioso, mal genio, colérico, violento.

Raiduras. F. pl.—Cortezas y desperdicios de tocino.

Rastrera. F.—Equivale a rastrojera, según indica este cantar:

El cura de Quer
y el de Alovera
andan a codornices
por las rastreras.

Rastrera. Adj. n. acep.—Caballería que al andar levanta poco las manos.

Recocho. Adj n. acep.—En tiempo frío, los días más suaves y templados.

Regatillo. M.—Especie de torta hecha con masa de pan y aceite.

Regranzas. F. pl.—Segundas granzas.

Relucho. M.—Cierta especie de vid.

Releje. M. n. acep.—Mancha que aparece en la ropa lavada cuando se reseca.

Renes. M. pl.—Cercados situados al lado del pueblo.

Repelilloso, sa. Adj.—Quisquilloso, reparón. El Diccionario de la Real Academa Española emplea en el mismo significado la palabra *repeloso.*

Resilbar.—Ruido que producen al respirar las caballerías atacadas de asma.

Resobrino. M.—El hijo de un sobrino.

Réstola. F.—Béstola, arrejada.

Retarja. F.—Tira de paño que se deshace o descompone y se vuelve a tejer entrelazada con cáñamo para confeccionar mantas de distintos colores.

Retajero, ra. Adj.—Manta retarjera.

Revino. M.—Especie de vino de poca fuerza. Vino con gran cantidad de agua.

Rey de los cochinos. M. n. acep.—Porquero, el que guarda los cerdos.

Sartilla. F.—Rosquilla hecha de masa y aceite en forma de lazo.

Sarreata. F.—Comedero de esparto para las caballerías.

Ser de Justicia. N. acep.—Pertenecer al Ayuntamiento, ser concejal. En este sentido se emplea también en otras provincias, la de Segovia entre ellas.

Silloncillo. M.—Especie de silla pequeña de montar que llevan las caballerías en los carros de lanza. El Diccionario de la Real Academia Española trae la palabra *sillín* con la misma significación.

Solana. F. n. acep.—Tierra de labor en declive con exposición al mediodía.

Sólido. Adj. n. acep.—Solo, solitario.

Sonruedo. M.—Rodada honda que hacen los carros en los caminos.

Sontroro. M.—Pieza de hierro que impide que caiga la rueda al guiar en el eje del carro. Dícese también *sontror*.

Sostra. F.—Remiendo de las albarcas. Trozo de suela que ponen en las albarcas cuando están rotas para remendarlas.

Suelo abajo.—Dícese del pan cuando se le da vuelta al meterle en el horno.

Suelo arriba.—Dícese del pan cuando no se le da la vuelta al meterle en el horno.

Suspenso. Adj. n. acep. fig.—Dícese del tiempo cuando está sereno y con amenaza de lluvia.

Tablero. M. n. acep.—Cada una de las tablas que se colocan en el fondo del carro y que pueden ponerse o quitarse a voluntad.

Taina. F. n. acep.—Paridera.

Tallar. M. n. acep.—Equivale a olivar nuevo.

Tarre. F.—Correa que sujeta la albarda al anca de la caballería. Se usa en vez de *ataharre*.

Tarriza. F.—Barreño de barro.

Tecla. F. n. acep.—Persona cargante, fastidiosa.

Telende. Adj.—Tieso, animoso. Se emplea en vez de *telendo, da.*

Tender. Tr. n. acep.—Dar forma al pan y hacerle picos.

Tendido. M. n. acep.—Manta de sayal para abrigar la masa y los panes.

Teser. M. tr.—Recular, retroceder, cejar. En otras provincias se dice *tesar.*

Tirar el trigo.—Lanzarlo al aire con la pala para limpiarle del polvo de la era.

Tórdiga. F.—Tira de cuero de buey que se emplea para atar las albarcas.

Ultimo remate (A.).—Definitivamente, en conclusión.

Vainilla.—Fruta verde de la judía.

Vara béstola. F.—Arrejada, vara de gavilanes.

Velero. M.—Se emplea en la significación de candelero.

Velilla. F.—Cerilla; también significa romería.

Voz pública.—En los pueblos de escaso vecindario, la campana que se emplea para avisar todo lo que interesa a la generalidad de los vecinos. El pregonero, cargo anual y gratuito que desempeñan los vecinos casados más jóvenes, que hacen de alguaciles del Ayuntamiento por turno riguroso.

Vuelo. M. n. acep.—Diámetro de las ruedas. Las mismas ruedas.

Yuguillo. M.—Madero que sirve para sujetar la lanza del carro en los silloncillos.

Yuncir.—Se emplea en vez de *uncir.*

Zagal. M. n. acep.—Ultimo de los mozos de una labranza

Zaracear. Itr.—Nevar con nieve seca que llaman *perruna.*

Zarcerillo. M.—Pájaro pequeño que vive en los zarzales y viñedos.

Zarzo. M. n. acep.—Especie de cabaña que hacen los pastores con cañas, mimbres, juncos, paja, etc.

Zofra. F. n. acep. fig.—Prestación personal para obras municipales o comunales, y guarda proporción con la tie

rra de que es propietario o arrendatario. Compréndese en la *zofra* la prestación de los servicios personales del vecino y los de sus caballerías, y se emplea particularmente en la tierra del antiguo señorío de Molina, cuidándose por *zofra* de los arreglos de puentes, limpia de acequias, riegos de prados, arreglo de calles en ciertas festividades, etc.

Zurco. Adj.—En el señorío de Molina, el ganado lanar, que llamaban también *viveriego* y ahora se denomina *estante*.

Las voces reseñadas anteriormente no son más que unas cuantas de las muchas que se emplean con frecuencia en la provincia de Guadalajara; pero son suficientes para comprender lo interesante que sería la formación de un vocabulario arriacense, que, con los elementos que le integrasen, contribuiría a aumentar la riqueza del léxico nacional.

GABRIEL M.ª VERGARA Y MARTÍN

Carta geográfica de "álara"

Galicia.—La Coruña: 1, *casca maimiña*, Betanzos.—Orense: 20, *teaza*, Orense.—Pontevedra: 30, *tea*, Pontevedra.

Asturias: 40, *camisa*, Grado; 41, *tela*, Santianes de Molenes-Grado; 42, *redeña*, Orlé (Caso); 43, *tela (de güevu)*, Caleao-Caso.

León.—Palencia: 60, *gárgula*, Valdeolmillos; 61, *gárgula*, Celadilla.—Valladolid: 70, *película*, Valladolid.—Zamora: 80, *fárfula*, Benegiles; 81, *fárfula*, Villalazán.—Salamanca: 90, *falfa*, Salamanca; 91, *telilla y camisa*, Barruecopardo; 92, *tela*, Peñahorcada.

Extremadura.—Cáceres: 100, *fárfara*, Cáceres; 101, *tela*, Hinojal.—Badajoz: 110, *fárfara*, Badajoz.

Castilla la Vieja.—Santander: 120, *camisa*, Cartes; 121, *fálfula*, Santander; 122, *fálfula*, Castro; 123, *fálfula*, Campogiro; 124, *fálfula*, La Reyerta.—Burgos: 130, *fálfula*, Burgos; 131, *flérula*, Villadiego; 132, *álgara*, Aranda de Duero; 133, *ángara*, Baños de Valdearados.—Logroño: 140, *larilla*, Collado de Yubera.—Soria: 150, *álara*, Almazán; 151, *álara*, Monteagudo; 152, *álara*, Arcos del Jalón; 153, *álara*, Maján; 154, *álara*, Serón; 155, *álara*, Valdueñas; 156, *álara*, Blecos; 157, *álara*, Nomparedes; 158, *álara*, Zamajón; 159, *álara*, Monreal; 160, *álara*, Torlengua.—Segovia: 160, *fásfara*, *álgara*, Segovia; 161, *fárfara*, *fárfula*, Carbonero del Maestrazgo; 162, *fárfara*, Cuéllar; 163, *gárgara*, San Ildefonso; 164, *telena*, Montejo de Arévalo.—Avila: 170, *álgara*, Avila; 171, *tela*, Mesegar de Corneja; 172, *pinza* (*hue-*

vo empinzado), El Mirón; 173, *tela* (*de huevo*), Barco de Avila.

Castilla la Nueva.—Madrid: 180, *membrana-fálfara-fárfara-farfarilla*, Madrid; 181, *tela* (*de huevo*), Colmenar; 182, *tela* (*de huevo*), Navacerrada; 183, *gálgara-falfa* (*huevo en*)-*fálfara*, Carabanchel Bajo; 184, *falfa* (*huevo en*), Alcalá de Henares; 185, *falfa* y *fálara*, Chinchón.—Guadalajara: 190, *farfarilla*, Jadraque; 191, *fárfara*, Guadalajara; 192, *fásfara*, Sacedón; 193, *lálara*, Somolinos; 194, *fálfara*, Sotoca de Tajo.—Cuenca: 200, *álgara-gálgara*, Horcajo de Santiago; 201, *gálgara*, Tarancón.—Ciudad Real: 210, *fásfara*, Ciudad Real; 211, *álgara*, Moral de Calatrava; 212, *álgara*, Valdepeñas.—Toledo: 220, *telena*, Calera; 221, *falfa-fálfara*, Ocaña; 222, *fálfara*, Carpio de Tajo; 223, *fálfara*, Quintanar de la Orden.

Andalucía.—Córdoba: 230, *blando*, Córdoba; 231, *tela*, Palma del Río.—Jaén: 240, *gárgara*, Jaén; 241, *teliya*, Castellón de Santisteban.—Almería: 250, *teliya*, Almería.— Granada: 260, *pellejillo*, Almuñécar; 261, *gárgara-falfa*, Granada.—Málaga: 270, *gárgara*, Málaga.—Sevilla: 280, *gárgara*, Sevilla.—Cádiz: 290, *gárgara*, San Fernando.—Huelva: 300, *pellejillo*, Huelva.

Vascongadas.—Vizcaya: 310, *fálfula*, Bilbao.— Guipúzcoa: 320, *binza*, San Sebastián.

Navarra: 340, *brinza*, Azagra.

Aragón.—Zaragoza: 360, *bienza-brinza-binza*, Zaragoza; 361, *binza*, Zuera; 362, *binza*, Calatayud; 363, *binza*, Ateca.—Teruel: 370, *binza-bienza*, Teruel; 371, *binza*, Alfambra.

Cataluña.—Gerona: 380, *doble de la closca*, Gerona.—Barcelona: 390, *tel*, Barcelona.

Baleares.—Mallorca: 420, *tèl de s'ou*, Palma.

Valencia.—Castellón: 430, *teal*, Zorita del Maestro.—Valencia: 440, *tèl*, Carcagente; 441, *tęl d'ou*, Valencia.

Murcia: 470, *gárgaro*, Murcia.

Oliva Almayor González

Carta de carcoma de madera

La Coruña: 1, Coruña, *andolita*.
Lugo: 10, Sarria, *carantoña*.
Orense: 20, Pena de Readegos, *berbiriqui*.
Pontevedra: 30, Vigo, *trilla*; 31, Arbo, *piolla*.
Asturias: 40, Navia, *pašareta*; 41, Occidente de Asturias, *Caroncho*; 42, Calear, *poliya*; 43, Villaviciosa, *Gata*; 44, Ribadesella, *coruša, corušo*.
León: 50, San Román del Bierzo, *caroujo*; 51, Villablino, *corušo*; 52, Astorga, *tranza*; 53, Nestal, *Caranjo*; 54, Alija de los Melones, *Coco de madera*.
Palencia: 60, Barruelo de Santullán, *corcoma*; 61, Elecha de Valdivia, *corcoma*; 62, Abia de Torres, *royega*; 63, Torquemada, *corcoma*.
Salamanca: 80, Ciudad Rodrigo, *coroucho*; 81, Salamanca, *coronjo*; 82, Alba de Tormes, *corcoma*.
Zamora: 90, Zamora, *coroujo*.
Cáceres: 100, Cáceres, *polilla*.
Cáceres: 100, Cáceres, *polilla*; 101, Arroyo de la luz, *corcoma*.
Santander: 120, Torrelavega, *barrenillo*; 121, Santander, *gorgojo*; 122, Bárcena de Pie de Concha, *caruju*; 123, Sutilla de Valderredible, *caruja*.
Burgos: 130, Burgos, *polilla*.
Logroño: 140, Haro, *avañuelo*; 141, Cenicero, *cuquillo*; 142, Cenicero, *conchudo*.
Cuenca: 200, Tarancón, *conconuo*.
Guadalajara: 190, Pareja, *corcoma*.

CIUDAD REAL: Moral de Calatrava, *polilla*.
TOLEDO: 220, Toledo, *polilla*.
JAÉN: 240, Jaén, *poliya*.
ALMERÍA: 241, Almería, *poliya*.
MÁLAGA: 271, S. Pedro de Alcntara, *gusanillo*; 270, Coin, *poliya*.
VIZCAYA: 310, Galdames, *arraclán*; 311, Guernica, *sirtzea*; 312, Yurse, *sirtsea*.
ALAVA: 330, Vitoria, *tera*; 331, Araya, *polilla*; 332, Alegría de Alava, *garduña*; 333, Bernedo, *gardama*.
NAVARRA: 340, Estella, *gardamak* 341, Puente de la Reina, *palomilla*; 342, Astrain, *corujo*; 343, Cizur Menor, *polilla*; 344, Auza (Ulzama), *saratsa*; 345, Leazcue (v. Anué), *pipie*; 346, Carcar, *carie*; 347, Berbinzana, *escudetes*; 348, Benzalarrea, *pipia*.
HUESCA: 350, Ainsa, *quera*; 351, Sariñena, *quera*.
ZARAGOZA: 360, Uncastillo, *quera*; 361, Sadaba, *quera*; 362, Utebo, *corca*; 363, Calatayud, *carie*; 364, Tauste, *marifila*.
TERUEL: 370, Castelterás, *quera*: 371, Fuentes de Rubielos, *quera*.
VALENCIA: 440, Valencia, *corcar*; 441, Catarroja, *cuch*; 442, Alcira, *palometa*; 443, Sueca, *palometa*; 444, Carcagente, *palometa*; 445, Játiva, *cuguet*.
ALICANTE: 450, Alcoy, *corcó*; 451, Alicante, *corcón*; 452, Novelda, *corcó*.
BARCELONA: 391, Vich, *corch*; 391, Barcelona, *corcón*.
BALEARES: 420, Palma de Mallorca, *corc*.

M.ª DEL CARMEN GUTIÉRREZ

ROMANCES

El convidado del otro mundo [1]

Por aquellos campos verdes
paseaba un caballero,
y andándose paseando
se encontró una calavera.
La pegó con el zapato,
y anda rodando con ella,
y así como haciendo burla
le ha dicho: —«Calavera,
calavera, calavera
hoy te brindo a la mi cena.»
Y por permisión de Dios
habló aquella calavera:
—Por no dispreciar el brinde,
seré muy seguro a ella.
El se ha marchado muy triste,
muy aflegido y con pena;
se lo dice al capellán,
e hizo una confesión buena
y lo cargó de reliquias
y a su casa se volviera...
Luego que llegó la noche
ya picaron a la puerta.

(1) Semejante es la versión publicada por Schindler en «FOLK Music and Poetry of Spain and. Portugal», pág. 63.

—Sal criado, sal a abrir
y pregunta a ver quién era.

—Criado, dile a tu amo
si de lo dicho se acuerda.

—Criado, dile que sí,
que entre muy enhorabuena.

Se sentaron a la mesa
para tomar de la cena.

—Arrima aquí, calavera;
tomarás de la mi cena.

—Yo no vengo por cenar
ni por tomar de tu cena;
quiero que a la media noche
vengas conmigo a la iglesia.

Ya llegaron al portal,
ya estaba la puerta abierta,
y en el medio de la iglesia
había una mesa puesta,
con una vela encendida
y una sepultura abierta.

—Arrima aquí, caballero,
tomarás de la mi cena.

—No me quiero enterrar vivo;
de Dios no traigo licencia.

—Si no fuera las reliquias
que de Cristo representas,
yo te hiciera entrar dentro,
quisieras que no quisieras.
Otra vez que encontraras
algún hueso o calavera,
lo cogerás con las manos,
lo llevas a la huesera,
que así te han de hacer a ti
cuando vayas desta tierra.

Le rezas un páter noster
pol ánima de quien sea.
Yo también ando penando
por ser profano en la tierra.
¡Válgame Nuestra Señora!
¡Válgame la Magdalena!

Recitado por Teresa Fernández Suárez
De 54 años, de Láncara (Lugo)

Doña Angéla

En la ciudad de Madrid
habita una noble niña:
muchos galanes la rondan
de noche, también de día;
también la ronda un don Juan
que es la flor de Castilla.
Sus padres no se la daban,
porque era pobre, la niña.
El se marcha por el mundo
por ver si la aborrecía
Allá se estuvo siete años;
olvidarla no podía.
Al cabo de los siete años,
él pa casa se volvía,
y a la entrada de un cantón,
al revolver una esquina,
se encontró con un muchacho
que siete años él tenía.
—«Dime la verdad, muchacho;
dímela bien, por tu vida.
Con quién estaba casada
doña Angéla de Merina.»

—«Hoy se casa y hoy se esposa,
y a gusto de ella no diba.»

A la entrada de la iglesia,
al tomar agua bendita,
dió un suspiro doña Angéla.
doña Angéla de Merina.
Ya se lo oyó la su hermana,
también lo oyó la madrina.
—«¿Por quién das ese suspiro,
doña Angéla de Merina?»
—«Lo doy por un caballero
que él por aquí pasaría.»

Ya se casan, ya se esposan
y para casa se diban.
Todos comen, todos beben:
doña Angéla no comía.
Ya la sacaban de paseo
por ver si la divertían.
En el medio del camino
ella muerta se caía.
Cogióla su esposo en brazos
y para casa se diba.
Y la llevan a enterrar
junto a la Virgen María.

—«Dime la verdad, muchacho;
dímela bien, por tu vida:
¿a dónde estaba enterrada
doña Angéla de Merina?»

—«Alantre, alantre, don Juan,
junto a la Virgen María.»

Allí va y la desentierra
y la sienta en sus rodillas;
allí le pregunta cosas
y allí cosas le decía:
allí le pregunta cosas
como si estuviera viva.

Estando en estas razones
baja una *vó* que decía:
—«¿Cuánto nos diera don Juan
porque te la vuelva viva?»
—«Mi cuerpo *decepillado*
con cincuenta *decepillas*
dar limosna a todos pobres
y oír misa todos los días.»
Estando en estas razones
ponen en pleito la niña;
estando en estas razones
baja una *vó* que decía:
—«La niña es de don Juan,
pues él que la merecía,
para que otra vez sus padres
no quiten gusto a sus hijas.»

Recitado por Rosa Gutiérrez
De 58 años.

Candanedo, La Robla (León).

Cuestionario sobre la noche de San Juan

Es la fiesta de San Juan seguramente la más interesante de cuantas se celebran, muy extendida en el ámbito nacional, aunque no es exclusiva española, y que tiene diversidad de formas y de detalles, pero no faltando un rito con relación al fuego o el agua, o ambas cosas a la vez, mezclado la mayoría de las veces con un sortilegio amoroso, o la esperanza de la cura de ciertas enfermedades; por eso tiene esta noche un encanto especial.

La celebración de fiestas en este día es antiquísima; su origen es pagano, corresponde sin duda al solsticio de verano, muy poco antes ha sido la noche más corta del año, el sol abrasador ha caído sobre la tierra largas horas y los hombres todos, incluso los salvajes, han advertido que los rayos solares entraban a fondo en el pozo de donde sacan el agua. En estos días las cosechas ya maduran, están tiernas las frutas en los árboles y doradas las mieses; es este sol el que da los alimentos, y por eso se celebran fiestas en honor del sol, su representación en la tierra es el fuego, que como él, o mejor, a imitación suya, da luz y calor; por eso cantan y bailan alrededor de las hogueras. Pero si la tierra no fuese regada y refrescada por el agua, el sol lo achicharraría todo, y así, a las fiestas en honor del sol unen las del agua, atribuyéndole, además del poder fructificador, otros de embellecimiento y curación.

La fuerza unificadora del catolicismo hizo que por coincidencia de fechas estas fiestas se celebrasen en la noche de San Juan, y él, que bautizó a Cristo, hace que las aguas tengan en esta noche infinidad de poderes benéficos.

El adjunto cuestionario trata de recordar muchas de las costumbres practicadas esta noche. A algunos parecerá excesivo, pero téngase en cuenta que es para toda España y las costumbres son muy diversas, tanto, que habrá pueblos donde hagan ceremonias, que no se señalan en el cuestionario; no por eso dejan de interesar; por el contrario, pueden marcar una nueva ruta a seguir.

Rogamos a nuestros lectores que le contesten; todos sabrán algo de esta noche de amor y ensueño. Aun la contestación negativa tiene interés; hechos, dichos, refranes, cantares, costumbres amorosas... Nuestro deseo sería poder decir que a estos cuestionarios se han recibido miles de contestaciones. A todos los que nos las envíen, aunque sean incompletas, les damos las gracias. Y asimismo es de gran interés la inserción de alguna fotografía o aun la indicación de dónde pueden adquirirse o quién las tiene.

1.° Las promesas amorosas que se hacen ese día son sagradas y hay que cumplirlas.
2.° ¿Qué cantares se cantan relativos a San Juan?
3.° Obsequios a las muchachas. ¿Qué plantas o flores o frutos les ponen en las puertas o ventanas?
4.° ¿Pintan con sangre o almagra las puertas o jambas?
5.° Agravios. ¿Qué les ponen en las puertas o ventanas a las muchachas para agraviarlas?
6.° Comidas. ¿Cenan las gentes en grandes grupos? ¿Desayunan juntos? ¿Qué desayunan o comen?
7.° Hogueras. ¿De qué se hacen las hogueras y dónde?
8.° ¿Hay alguna ceremonia religiosa para prenderlas?
9.° ¿Las hacen alrededor de un mayo, mastil o arbusto? ¿Con qué lo adornan? ¿Hay árboles de solteras y de casadas?

10. ¿Echan piedras a la hoguera? ¿Qué ocurre en ellas?
11. ¿Saltan por las hogueras? ¿Qué dicen al saltar contra los males?
12. ¿Pasan por las brasas con los pies descalzos?
13. ¿Se llevan a casa carbones o cenizas, o qué suerte dan o para qué se usan?
14. Agua. ¿Se van a bañar al río, a lavarse en él, o en la fuente, o se lavan en casa con agua olorosa? ¿Qué virtud tiene este baño o lavatorio? ¿Lavan los ganados?
15. Rocío. ¿Se lavan con el rocío? ¿Llevan los ganados para tomarlo?
16. ¿Se hacen sortilegio o augurio con un huevo que se ha echado en un vaso de agua? ¿En vez del huevo se echa plomo o cera derretidos?
17. ¿Se va a ver o coger la flor de la higuera o del limonero? ¿Qué se cree?
18. Virtudes de las hierbas y sortilegios del trébol, verbena, mastranzo, arrayán, helecho, etc.
19. Espejo. ¿Al dar las doce observan un espejo o una fuente o vasija de agua para ver algo?
20. ¿Hacen algún sortilegio, o cómo lo hacen con tres patatas, tres bollos, o tres platos o copas, o tres botellas o con flores?
21. ¿Hacen sorteos amorosos con alubias o con papeles con nombres, con alcachofas, etc.?
22. ¿Hacen algún sortilegio poniendo algo bajo la almohada o debajo de la cama?
23. ¿Da el sol tres vueltas al salir?
24. ¿Qué virtud tiene el niño que se llama Juan?
25. ¿Qué suerte tiene el que nace el día de San Juan?
26. ¿Depende el tiempo posterior o la cosecha del día de San Juan?
27. Sortilegio del primer nombre que se oye.

28. ¿Cómo curan la hernia de un niño? ¿Curas de otras enfermedades? ¿Curas de animales?
29. ¿Es día de desencantamiento de serpientes encantadas, o de gallos que guardan tesoros, o de brujas, etc.?
30. ¿Creen que San Juan está dormido, y por qué?

V. García de Diego.

NOTAS DE LIBROS

J. A. Pires de Lima: *O corpo humano no adagiario portugués*. Un vol. en 8.°, 173 págs. Ediçoes Altura. Porto, 1946.

Decía el ilustre Rodríguez Marín, decano de los folkloristas españoles, que con un cuento podía darse la vuelta al mundo, investigando versiones del mismo en los distintos países. Ello tendría el valor de probar la psicología de los pueblos a través de la interpretación de una idea, además del interés lingüístico por la forma con que en cada idioma la expresase.

Este noble deseo de encontrar versiones distintas a los adagios portugueses, en lo que se refiere al cuerpo humano, constituye el extraordinario mérito de este libro, que el director del Instituto de Anatomía de la Facultad de Medicina de Oporto, profesor J. A. Pires de Lima, acaba de publicar, comparando refranes lusitanos con brasileños y españoles, en lo que se refiere al cuerpo humano.

En quince capítulos está dividida la obra: Biología general y herencia. Antropología física y criminal. Generalidades sobre anatomía. Cráneo. Cara. Aparatos sensoriales. Cuello. Espalda. Pecho. Miembro superior. Abdomen. Región glútea y perineal. Miembro inferior. Anatomía comparada. Teratología.

Analizando cada uno de estos capítulos, vemos cómo existen en los tres países, refranes tan comunes como si fuesen una traducción entre sí. En otros sólo se conserva la idea, y muy escasos son en esta sección anatómica los eminentemente originales que no tienen correspondencia temática.

Todo prueba la comunidad de origen, la difusión y mezcla de las razas a través de los tiempos por las emigraciones, y, sobre todo, porque el sentido filosófico natural es idéntico ante las necesidades humanas.

Cordialmente felicitamos al doctor Pires de Lima por este magnífico y original estudio comparativo que ha hecho de los refranes. Esta obra será de consulta para los folkloristas y de grata enseñanza para todos los amantes de la cultura.

Arquivo de Medicina popular. Colección de estudios dirigida por F. C. Pires de Lima. Prefacio de A. Mendes Correa. Edición *Jornal do Médico.* Oporto, 1945.

Este es el segundo volumen que, bajo la dirección del liustre médico y folklorista portugués doctor Fernando de Castro y Pires de Lima, recoge los más interesantes artículos, que sobre Medicina popular aparecen en la prestigiosa revista *Jornal do Médico.*

Magnífica labor es la de publicar reunidos estos artículos, en un primoroso volumen, como el que nos presenta, ilustrado con fotografías y grabados, que son otros tantos documentos de Medicina popular.

En este tomo figuran los siguientes trabajos:

A gravidéz, por A. Lima Carneiro.

A cabeça Santa de Ansëde, por Armando Leão.

Mordeduras de cão danado, por J. A. Pires de Lima.

O cisma da Granja do Tedo, por J. A. Pires de Lima.

O parto, por A. Lima Carneiro.

A raiva na tradição oral e escrita, por Augusto César Pires de Lima.

A amamentação materna, por A. Lima Carneiro.

Terapéutica popular duriense, por Armando Leão.

Obstetricia popular, por Ramiro de Sá Coelho.

Medicina popular de Valbom, por A. Pinto Almeida.

As resas e as benzeduras no Baixo Alentejo, por Joaquín Roque.

Medicina popular antiga, por Armando Leão.

Cada una de estas aportaciones tiene un gran interés folklórico y bibliográfico, dada la gran cantidad de notas que figuran en los mismos.

GELLA ITURRIAGA (José): *Antología marinera*. Un volumen en 8.°, 384 págs. Madrid, 1945.

Como su nombre indica, es una selección literaria de cuantas composiciones interesan al marino.

Pero como Gella Iturriaga es un apasionado folklorista, no es de extrañar que en este florilegio dedique sendos capítulos al *Cancionero del mar* y a los *refranes y dichos populares* sobre cuestiones náuticas, metereológicas, de pesca y, en general, marítimas.

Ciento sesenta cantares de la gente de mar o de motivo marinero, preséntalos como una prueba de la riqueza de la poesía popular, ya que ha cuidado que ninguna zona costera de España deje de tener su representación. Lo mismo ocurre con los quinientos refranes que publica ordenados alfabéticamente, y que, como el autor dice, son una selección de los contenidos en su obra *Refranero del mar*.

Casi como colofón del libro figura el *Devocionario* con catorce preces marineras. Al terminar de leerlas nos parece presenciar esa impresionante salve y el toque de oración con que se remata la dura jornada del día, y en la que todo marino, de capitán a paje, inclina la cabeza rindiendo gracias a Dios, al par que envían sus amores y recuerdos al añorado hogar.

Anima y conforta que el folklore tenga tan brillantísima representación en un libro de Antología marinera, en el que figuran todas las actividades literarias, desde el romancero a la poesía varia, legislación, geografía, viajes, ciencias y artes náuticas, historias y semblanzas relacionadas con el mar y los marinos. Es una obra completa y escogida, digna del premio obtenido en Concurso público de *Lecturas para el marino*.

CASTILLO DE LUCAS.

TAGORO. *Anuario del Instituto de Estudios Canarios*. Número 1. Director, Andrés de Lorenzo-Cáceres. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Es para el folklore español una aportación de gran interés la de este primer número de *Tagoro*, ya que la totalidad de sus artículos están dedicados a temas folklóricos, y si no limitamos el valor del folklore al concepto de na-

rración de hechos más o menos pintorescos, o a la transcripción de leyendas, cuentos o refranes, sino que le damos todo su valor como una rama esencial de la antropología, y esos hechos pintorescos, leyendas, cuentos o refranes sirven al folklorista para seguir las migraciones de los pueblos, la asimilación de la cultura de los superiores por los inferiores, o las relaciones de unos pueblos con otros, el folklore de Canarias es de un valor excepcional, porque por su situación es como la transición entre España y América, según la frase de «Tenerife, medio española, medio americana, es una feliz prolongación de Andalucía, la mano que ésta tiende a América».

Es digna de destacarse la presentación de *Tagoro*, verdaderamente lujosa, avalorado el texto con abundantes láminas y fotografías, de las cuales bastantes son en color.

Serra y Ráfols (Elías): *De los trabajos folklóricos del Instituto. La encuesta iniciada en 1935 y sus primeros resultados.* Págs. 9 a 28.

Este es el primer trabajo de *Tagoro*. Su autor, si no plenamente dedicado al folklore, ha sentido por él tan singular predilección, que le ha llevado a organizarle en Canarias de un modo sistemático, haciendo que en el maravilloso archipiélago arraigue fuertemente el gusto por estos estudios e interesando en él a varios investigadores.

Lo mismo que ocurre en todas partes, el folklore está en Canarias desigualmente recogido; hay colecciones de cuentos o cantares más o menos literarios; pero se ha hecho, es decir, se había hecho muy poco acerca de las costumbres y la cultura material. A llenar estas lagunas están encaminados los cuestionarios repartidos por el doctor Serra Ráfols.

Aprecia el autor los defectos de los cuestionarios, pero los considera necesarios. La dificultad estriba en encontrar personas que sepan contestarlos, pues han de ser cultas y convivir con los medios rurales. Muchas veces, aunque parezca raro, son preferibles las personas que no son de la región, pues éstas no valoran sus costumbres. A fuerza de acudir a una fiesta o ver un mueble, creen que todos son iguales, que aquello es lo corriente; y, en efecto, es lo corriente respecto a lo que ellos conocen.

El Instituto de Estudios Canarios repartió dos cuestio-

narios, uno de costumbres familiares sobre el nacimiento, inspirado en el de la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid del año 1901, y otro redactado por el Instituto sobre el trabajo agrícola y los medios de transporte y tracción.

El número de respuestas a estos cuestionarios fué lo bastante elevado para no dejar en blanco ninguna de las islas y poder hacer con ellas un estudio general del tema. Consideramos esto una gran fortuna y lo explicamos, ya que, limitándose su envío sólo a Canarias, pueden estimarse sus contestaciones como personales al señor Serra Ráfols o algún otro miembro del Instituto con el que tuviesen conocimiento, pues en la larga experiencia del profesor Hoyos Sáinz en estas investigaciones, se ha demostrado que contestan casi sin excepción todos sus alumnos y muchos amigos, pero que también se pierden casi sin excepción los cuestionarios enviados a Ayuntamientos, sacerdotes, médicos, maestros, etc. De todos modos, no hay más remedio que seguir insistiendo. Así piensa hacerlo el Instituto de Estudios Canarios, con lo cual pronto contará con un magnífico protocolo folklórico-etnográfico.

Pérez Vidal (José): *Contribución al estudio de la medicina popular canaria*. Págs. 29 a 88.

No es éste un trabajo de médico. El señor Pérez Vidal se interesa por la literatura, y con idea de hacer un estudio sobre la literatura popular isleña, empieza a recoger materiales; pero, naturalmente, éstos no vienen aislados y precisos. Con ellos se encuentra con muchas supersticiones. Al recoger canciones le describen los bailes que las acompañan, las fiestas, prácticas médicas, etc.

Según declara el autor, estuvo a punto de apartar este material; pero, afortunadamente, se decidió a agruparlo y hacer con ello monografías, empezando precisamente por lo que tiene menos datos, que es la Medicina. A pesar de ello, hay buena cantidad de fichas, y si esto se ha reunido sin intentarlo, se comprende que el que se lo proponga puede hacer un trabajo muy interesante de medicina popular, ya que es raro el pago o aldea canaria que no tenga su herbolero, curandero o santiguador, bien sea hombre o mujer, pues en realidad hasta mitad del siglo XIX casi no había médicos en el archipiélago.

Aunque el señor Pérez Vidal no saca deducciones médicas ni consecuencias de las prácticas recogidas en las islas, avalora su trabajo con gran número de citas de curación de las mismas afecciones, no sólo en España, sino en el extranjero, llegando incluso al mundo clásico y al antiguo.

Esperamos con verdadera impaciencia los otros trabajos del señor Pérez Vidal, pues si con lo que menos le interesa, por ser lo más distante de su especialidad, ha hecho una monografía muy útil, que puede servir a los médicos y folkloristas en general para sus estudios comparativos, cuando trate los temas afines de su especialidad serán de verdadero interés.

ALVAREZ DELGADO (Juan): *Los trajes canarios de Alfredo Distón.* Páginas 89 a 111.

Por el cariño con que está hecho este trabajo podría comprenderse que Alfredo Distón fué antepasado del señor Alvarez Delgado, del cual hace una verdadera biografía sentimental. Pero no se crea por ello que ha descuidado la parte esencial del trabajo, que es un estudio minucioso de las «Costumes of the Canary Islands», y una reproducción de siete de sus láminas, dos en color, más las portadas de los libros impresos, dondes aparece algún dibujo de Distón y alguna carta u otra curiosidad, que hacen sea muy interesante la parte gráfica.

La obra de Distón en total no se ha impreso; forma un volumen de 133 hojas, con 47 láminas, pintadas a la aguada, y un mapa; tiene un manuscrito autógrafo en inglés, redactado en 1829; este interesantísimo trabajo lo conservan los descendientes de Distón.

El señor Alvarez Delgado hace de él un minucioso estudio, y, sin embargo, nos parece todavía escaso, dado el interés de la obra y la gran dificultad para consultarla; da la lista íntegra de las 47 láminas, con el pie que en inglés las puso Distón, y de algunas hace una pequeña descripción o alusión a sus prendas: el manto y la saya, las alforjas, las mantillas, etc.; lamentamos sinceramente que estas descripciones no sean más amplias, habiéndonos permitido formar idea más cabal de lo que es la obra de Distón.

Verdaderamente es de sentir que la obra de Distón no se haya publicado íntegra, y que las pocas láminas que de

la colección se han impreso se encuentran en libros difícil de consultar. En el año 1829 se publica en Londres «Costumes of the Canary Islands», Smith, Elder and C.°, en cuarto, siete hojas, más seis láminas. Tres años después, cuatro láminas de Distón son reproducidas en la obra de Francis Coleman Mac-Gregor «Die canarischen Inseln nach ihrem Gergenwartigen Dustande, und mit besonderer Bezielung auf Topographie und statistis», impresa en Hannover.

Amigo personal de Distón fué el sacerdote don Antonio Pereira Pacheco, que ha dejado también un manuscrito sobre la historia de Tegueste y una «Colección de figuras que demuestran los usos y costumbres... de la Laguna». Es esta colección inferior en número y calidad a la de Distón; pero interesantísima para la historia de la indumentaria canaria, y con el valor de que permite ver su evolución, ya que está hecha unos sesenta años después.

Hace otras citas de trabajos menos amplios, así como de modernos estudios hechos por el señor Darias y Padrón; como vemos no limita Alvarez Delgado su estudio a la obra de Distón, sino que la amplía a todo cuanto respecto a la indumentaria se ha publicado en las islas; por esto este trabajo es realmente fundamental para los que nos interesamos en este asunto.

Alvarez Delgado (Juan): *Las canciones populares canarias. Diseño de su estudio filológico*. Páginas 113-126.

Como lo indica su título, es un estudio de las canciones, que a la vez son bailes canarios, hecho por su letra, prescindiendo de la música. Estudia el señor Alvarez Delgado varios trabajos para tratar de averiguar la antigüedad de las canciones canarias.

Empieza su análisis por las endechas, analizadas ya por Menéndez Pelayo; son de gran intensidad poética, siempre tristes, de las que, desde luego, hay noticia que se cantaron en Lanzarote en 1443 con motivo de la muerte del sevillano Guillén Peraza. Compara las endechas canarias con otras formas semejantes peninsulares; pero aquéllas son de diez sílabas, que pueden dividirse en dos hemistiquios, y acaba afirmando que por su forma estrófica «son garantía absoluta de técnica indígena».

Las folías que hoy se cantan son de ocho sílabas, y señala

el autor que es una evidente hispanización, ya que las antiguas eran semejantes a las endechas de tres versos decasílabos, e insinúa si el origen sería el mismo, pero que recibiesen nombres diferentes, según las islas.

El tajararte tinerfeño es, sin duda, aborigen, sumamente rítmico y agitado. Analiza el sirinoque de Palma, las seguidillas majoreras, el tango guanchero y el herreño. Pide a los musicólogos un detenido estudio de las canciones canarias, que seguramente corroborarían, lo que él apunta por su métrica.

BARREDA, (Fernando): *Del folklore marítimo santanderino. Los movimientos de las mareas y la muerte humana.* En Bol. Bib. Menéndez Pelayo, año XXI, núm. 3, 1945.

Trata este interesante artículo de un modo científico y ameno, de la creencia muy generalizada de que los enfermos no mueren durante la subida de la marea y aun que en la pleamar sienten cierto alivio. Hace citas para demostrar que esta creencia existía ya entre los griegos y los romanos, creencia y superstición que, como tantas otras, fué combatida por el Padre Feijóo.

Hace también referencia a las oscilaciones de las enfermedades con respecto a la luna así como a la conveniencia de podar o cortar árboles durante la subida de la marea. Da datos de estadísticas hechas en hospitales sobre el número de enfermos muertos en el flujo o en el reflujo de las aguas.